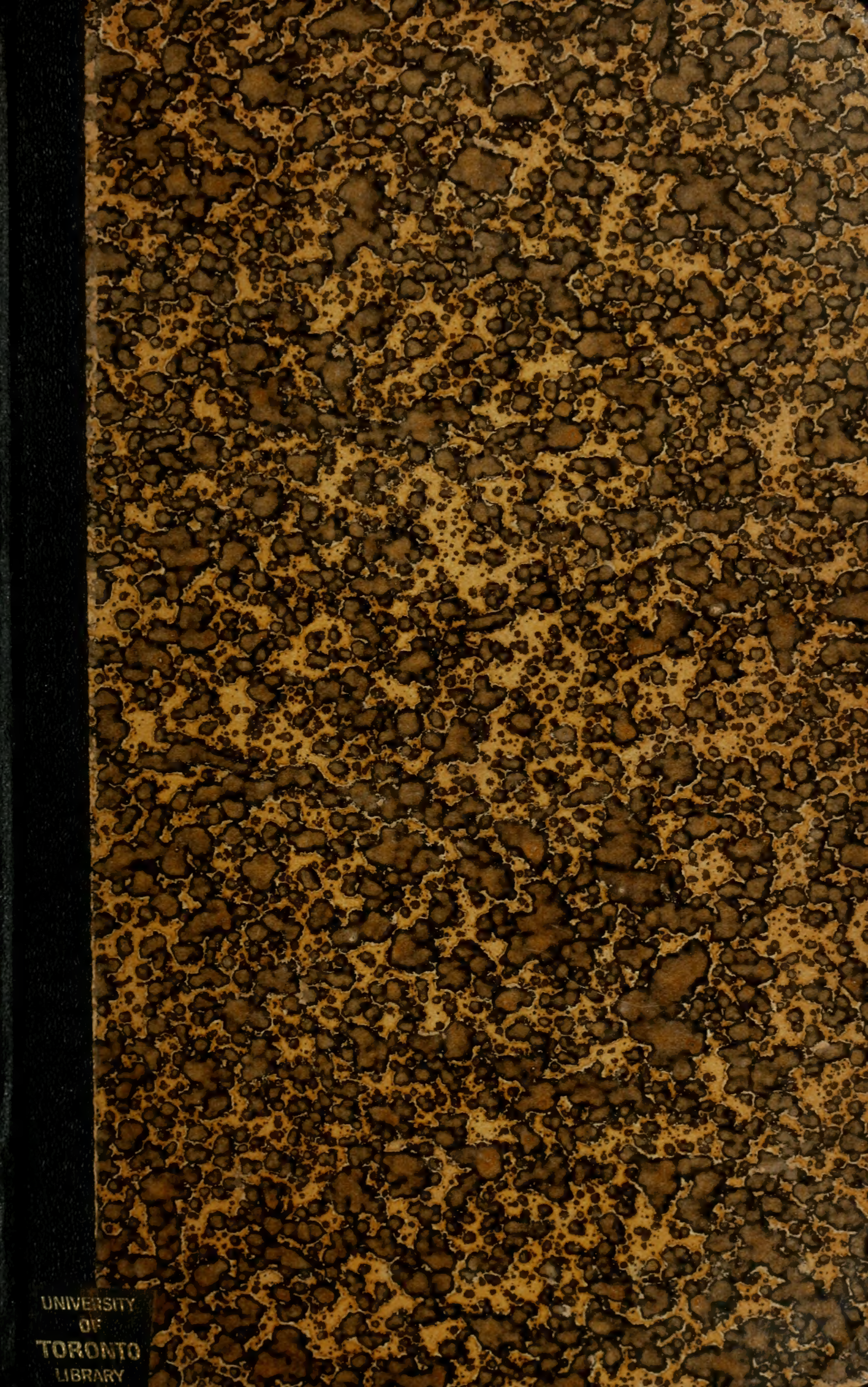

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Mittelalterliche Studien

Herausgegeben

von

Fritz Kern
Privatdozent an der Universität Kiel

Band I, Heft 1

Leipzig
Verlag von K. F. Koehler

Humana Civilitas

(Staat, Kirche und Kultur)

Eine Dante-Untersuchung

von

Fritz Kern
Privatdozent an der Universität Kiel



Leipzig
Verlag von K. F. Koehler
1913

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig

Vorwort.

Über das gemeinsame Ziel der hiermit eröffneten Studien wird bei einer späteren Gelegenheit zu reden sein. Die vorliegende erste Untersuchung ist einerseits Vorarbeit zu einer allgemeinen Geschichte der mittelalterlichen Staatslehren; andererseits entnimmt sie ihr Maß aus den Bedürfnissen der Danteforschung.

Auf die meisten der hier angeführten Probleme hoffe ich in jenem Zusammenhang zurückzukommen. Vielleicht erscheint dem Leser auch unter diesem Vorbehalt noch die eine oder andere Einzelfrage zu skizzenhaft behandelt; aber es galt nun einmal, alle Einzelheiten der Hauptsache unterzuordnen und die Kulturwissenschaft Dantes in ihrem System zu zeigen. Das scheint mir in der Tat die dringendste Aufgabe der Dante-Auslegung in gegenwärtiger Zeit, und der Weg, die Commedia für die Kenntnis der Scholastik im tieferen Sinne nutzbar zu machen. Gerade indem sie sich auf die Freilegung von Hauptlinien beschränkt, darf diese Untersuchung hoffen, etwas zur besseren Erkenntnis Dantes beizutragen. Ihr Plan ist schon sechs Jahre alt. Sie glaubt freilich nicht, alle Tiefen dieses Gedichts durchmessen zu haben, das, wie kein zweites, den Leser immer aufs Neue in seinen Bereich zieht.

Eine gewisse Kenntnis Dantes setzt die Schrift voraus. Die Schwierigkeit des Gegenstandes wird, wie ich glaube, gemildert

durch die Übersicht, die sich der Leser an Hand der ausführlichen Disposition des Inhaltsverzeichnisses (S. VII ff.), sowie mit Hilfe des „Rückblicks“ (S. 141 ff.) verschaffen kann. In freier Darstellung sind die Ergebnisse der Untersuchung außerdem für ein allgemeineres Publikum formuliert in dem Vortrag, den ich am 7. April d. J. vor dem III. Internationalen Historikerkongreß in London hielt. Der Vortrag erscheint unter dem Titel „Dantes Gesellschaftslehre“ im laufenden Jahrgang der „Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte“. Dantes System hat so viele Seiten, daß es zweckmäßig erschien, es gleichzeitig von mehreren Ausgangspunkten, unter verschiedener Beleuchtung anzugreifen.

Meinem Freund Adolf Rapp in Tübingen danke ich für manchen guten Rat während der Korrektur.

Kiel, den 22. Mai 1913.

Inhalt.

Dantes Monarchia ist im folgenden (Mon.) zitiert nach der Ausgabe Dante, de Monarchia libri III. Codicum manuscriptorum ope emendati per Carolum Witte. Editio altera, Wien 1874, die übrigen Werke nach Dante, Tutte le opere di. Edit. by E. Moore, Index by P. Toynbee. 3rd edit., Oxford 1904 (zitiert M.).

Erster Teil.

Analyse der Dantischen Kulturlehre.

Ἐὰν μή, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν συμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, . . . οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὦ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι.

Platon, De Rep. 5, 473 C. D.

I.

Convivio.

Die mittelalterliche Staatswissenschaft steigt aus der Ethik empor: das ist ihre Stärke und auch ihre Gefahr. Seit sie im 13. Jahrhundert zum Bewußtsein ihrer selbst kam, verehrte sie zwei Meister gleicherweise als ihr Fundament, Aristoteles und Augustin; die Übereinstimmung zwischen beiden, welche namentlich Thomas von Aquino herzustellen sich befliß, konnte bei der Verschiedenheit ihrer Ziele nie vollkommen sein. In eigentümlicher und doch auch wieder gemeingültiger Form lehrt der tiefste Staatsdenker der Scholastik, Dante, den Widerspruch und die gegenseitige Befruchtung der aristotelischen und der augustinischen Lehren kennen. Er zeigt ferner: zuerst, in den Werken Convivio und Monarchia, das unversöhnte Ringen zwischen Ethik und Soziologie, danach, unter entschiedener Unterordnung des Aristoteles unter Augustin, in der Commedia, die klare Scheidung des Sittlichen und des Sozialen und zugleich die großartigste Entwicklung dieses aus jenem.

Obwohl es mich vor allem lockt, aus dem „opus polysemum" (Ep. 10, 135) der Commedia diesen Faden loszulösen, wird doch die Sonderschrift von der Monarchia mit ihrem Wunsch, neue „von andern unerstrebte" (Mon. 1, 1, 20 f.) Wahrheiten darzutun, den gegebenen Zugang zu den gewaltigen Gedanken der Commedia bilden. Der Grundstoff der

Monarchialehre wiederum ist schon vor 1309 im Convivio eingebettet. Diese Schrift erweist unwiderleglich, daß das Streben nach einer Staatsphilosophie schon im frühesten Reifegrad der Dantischen Wissenschaftslehre da war, ganz einerlei, wann das Buch von der Monarchia mag niedergeschrieben sein. Sogar als ein Liebling schon dieser frühesten philosophierenden Zeit wird die Staatslehre dadurch erwiesen, daß das Convivio sie bei gewaltsamem Anlaß heranzieht, um sie breit zu entwickeln.[1])

Aristoteles beherrscht hier noch unumschränkt den Ausgangspunkt des Dantischen Denkens (Conv. 4, 4 M. 298 ff.). Die Glückseligkeit (vita felice) des Menschen, vorläufig ohne Erklärung, worin dieselbe bestehe, ist der Endzweck. Da der Einzelne zu ihr nicht ohne fremde Hilfe gelangt (um der Bedürftigkeit an vielen Sachen willen, die er sich für seine Person allein nicht verschaffen kann), ist die menschliche Gesellung (civiltà) nötig. Darum nennt Aristoteles den Menschen ein „compagnevole animale". Einzelmensch, Haus, Nachbarschaft, Stadt, Staat: keine dieser Stufen könnte sich selbst genügen, ihren Zweck erfüllen ohne den jeweils übergeordneten Verband.[2])

Nach diesem Obersatz springt Dante zu einem augustinischen Untersatz über: Die Ländergier der Menschenseele hetzt Staat gegen Staat, worunter alle vorgenannten Unterverbände zu leiden haben. Nunmehr zieht er den ihm eigenen, kühnen Schlußsatz. Zur Erreichung des Glücks muß also, so folgert er, die ganze Erde ein Reich bilden. Steht an der Spitze der Welt ein „Monarch," so kann er selbst nichts weiter

[1]) Das Convivio beweist, daß die Monarchialehre Dantes früher gereift ist, als eine andere Lieblingslehre, die von der Beziehung der Himmelssphären auf das menschliche Leben; auch diese ist im Convivio schon Gegenstand des Interesses, aber in einer Gestalt, die noch ganz vom Paradiso-Grundgedanken entfernt ist.

[2]) Vgl. Mon. 1, 3, 1—12; 1, 3, 21—25.

begehren, hält also Frieden und zwingt die Unterkönige dazu; die Städte ruhen sich in diesem Frieden aus; in solcher Ruhe lieben sich die Nachbarschaften; in solcher Liebe gehen die Hausgemeinschaften an ihre Geschäfte, in deren Vollbringen der Mensch glücklich lebt; dazu ist er geboren. Also ist die Wurzel der Kaisergewalt die necessità della umana civiltà, che ad uno fine è ordinata, cioè a vita felice. Wenn mehrere Dinge zu einem Ziel geordnet sind, muß ein Teil herrschen, die andern ihm folgen, sagt Aristoteles; das zeigt die Organisation von Schiffen, Heeren, Religionen usf. So bedarf es einer obersten Befehlsgewalt zur Verwirklichung der universalen Religion des Menschengeschlechts, den Kaiser.

Aber kaiserliche Autorität für sich allein wäre gefährlich, würde sie nicht mit höchster Weisheit gelenkt. Hier greift Dante, um seine abstrakte Weltreichsidee einleuchtender zu machen, unbewußt auf die größte Staatsutopie der Vorzeit zurück: der vom Philosophen gelenkte Staat Platons vermählt sich dem Dantischen Imperio (Conv. 4, 6 M. 303). Auch die philosophische Autorität für sich allein ist der Welt wenig nütze, denn sie bleibt schwach wegen der Unordnung des Volkes: „Es verbinde sich darum die philosophische Autorität mit der kaiserlichen zu gutem und vollkommenem Regieren. Unglückliche, die ihr gegenwärtig regiert! Unglücklichste, die regiert werdet! Da keine philosophische Autorität sich mit eurem Regiment verbindet, weder durch eigene Einsicht noch durch Rat."

Auch die unumgängliche Frage, wieweit der sittlich mündige Einzelmensch dem Weltherrscher Unterwerfung schulde, wird im Convivio erörtert. (Conv. 4, 9 M. 306 f.) Die Kaisergewalt dient der Vervollkommnung der menschlichen Natur und ist deshalb Reglerin und Lenkerin aller unsrer Handlungen. „Der Kaiser reitet unsren freien Willen." (Conv. 4, 9 104 f.) Aber

die Grenze unsrer Handlungen ist auch seine Wirkungsgrenze. Was außerhalb der praktischen Sphäre (il pratico) liegt, ist seiner Befehlsgewalt nicht unterworfen: in der theoretischen Sphäre (il speculativo, Conv. 4, 22, 103—113) ist der Mensch nicht ihm verantwortlich. Hiermit unterscheiden sich vita civile und vita contemplativa (Conv. 2, 5, 69 f.) von einander. Quanto le nostre operazioni si stendono, tanto la Maestà Imperiale ha giurisdizione, e fuori di quelli termini non si sciampia (Conv. 4, 9, 12—15).

In dieser Zweiteilung erkennen wir den Keim jener Lehre von den zwei Weltämtern, welche Monarchia und Commedia zur Reife bringen. Der Gedanke aber, als dessen ersten wissenschaftlichen Verfechter Dante sich selber rühmte, ist die Forderung, daß die Idee der Obrigkeit sich in einem obersten Weltherrscher verkörpere. Die Andeutungen des Convivio konnten ihm nicht genügen, diesen Gedanken in die Wissenschaft einzuführen; er hat darum eine besondere Schrift dem Beweise gewidmet, warum die Weltmonarchie notwendig sei und wie sie beschaffen sein müsse.[1])

[1]) Auch im Convivio ist schon die gottesunmittelbare Herkunft der Reichsgewalt angenommen, obwohl das Thema des 3. Buchs der Monarchia noch nicht angeschlagen wird. Vgl. den Nachweis der engen Beziehungen beider Schriften bei A. Solmi, Bull. Soc. Dant. It. NS. 18, 255 ff.

Romanum Imperium de fonte nascitur pietatis.

Mon. 2, 5, 28 f.

II.

Monarchia.

Daß dieser Traktat erst nach dem Convivio niedergeschrieben worden ist, geht aus der Fassung des Convivio hervor. Überall zeigt das Buch von der Monarchie die reifere Ausführung, sodaß Dante, falls es ihm schon in der Convivio-Zeit vorgelegen hätte, wie einige meinen, sich im Convivio hätte bestimmter fassen oder auf das gründlichere Werk hätte verweisen müssen.[1])

[1]) Bei den Versuchen, die Zeit der Niederschrift der Monarchia zu ermitteln, gehen viele Forscher darauf aus, auf Grund bestimmter Einzelheiten ein genaues Jahr festzustellen (so zuletzt R. Davidsohn im 3. Band seiner Geschichte von Florenz). Die andern begnügen sich mit der relativen Einreihung in die Stufenfolge der Dantischen Schriften. Da nun die Versuche der ersten Art zu einem zwingenden Ergebnis bisher nicht führten und bei dem zeitfremden Stil der Monarchia wohl niemals führen werden, so kommen nur die Versuche der zweiten Richtung ernstlich in Betracht. Danach ist die Priorität des Convivio und des darin enthaltenen Urkerns der Staatslehre aus inneren Gründen unanfechtbar (vor 1309) und die Frage nach der Niederschrift der Monarchia (nach 1309) von der nach ihrer Konzeption sorgsam zu trennen; die letztere ist für Dantes Seelenentwicklung von erheblicherem Belang. Sie fällt vor 1309; vermutlich gehört sie der ersten philosophischen Zeit, dem 30monatlichen Studium der neunziger Jahre, dem Keim nach schon an (Conv. 2, 13). Wann Dante sich dagegen bemüßigt sah, den scholastischen Beweis für seine Kaiseridee lateinisch auszuführen, läßt sich nicht bestimmt ermitteln. Manches spricht dafür, daß es erst nach dem Tod Heinrichs VII. geschah. Während des Römerzuges wäre die Abwesenheit alles Schwunges der „Briefe", aller Anspielungen auf den lebenden Messias kaum erträglich; auch die Bemerkung von der mangelnden Aussicht auf Belohnung für Verteidiger der Kaiserrechte (Mon. 1, 1, 20) entspräche Dantes herber Wahrhaftigkeit nicht

Die große Neuerung der Monarchia ist, daß, entsprechend Dantes eigener Entwicklung, sich der Gedankengang vom Philosophischen ins Theologische wendet und einen Ausgleich zwi-

während des Römerzuges, auf dem genug Kundgebungen zugunsten des Kaiserrechts honoriert wurden. Andererseits ist die paradoxe Meinung Voßlers, die Monarchia später als den Abschluß der Commedia zu verlegen, soviel ich sehe, mit Recht von niemand angenommen: dafür gibt es schlechterdings keinen Anhaltspunkt, nicht einmal ex silentio Commediae, da ja die Monarchiakonzeption schon im Convivio vorliegt, welches doch sicher älter ist als die Commedia; überdies besteht zwischen den Kaiserstellen der Commedia und der Monarchia kein Widerspruch. Viel wahrscheinlicher ist, daß Dante schon während der Konzeption der Commedia die Notwendigkeit empfand, den Veltro, DXV, Paradiesbaum, Sternadler usf. wissenschaftlich zu begründen. Der abstrakte Gedankengang, die wirklichkeitsarme Syllogistik der Monarchia würde einen solchen wissenschaftlichen Ursprung viel besser bestätigen, als einen praktisch-politischen. Publizistische Einwirkungen und Veranlassungen sind daneben anzunehmen; am wahrscheinlichsten dünkt mich die von A. Chiappelli aufgestellte und von A. Solmi (auf Grund eines in meinen Acta Imperii Angliae et Franciae [Tübingen 1911], 244 ff. Nr. 295 veröffentlichten Traktats) gestützte (Bull. Soc. Dant. It. NS. 18, 250 ff.) Vermutung, daß die kaiserfeindlichen angevinischen Theoreme des Jahres 1313 und der folgenden Jahre — vielleicht, aber nicht sicher auch die Zwiekur von 1314 (Mon. 3, 16, 75) — der Monarchia-Niederschrift vorausgingen. Ähnlich auch F. Kampers, Dantes Zukunftskaiser, 86. Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur (1908), 10 f. Wie sehr übrigens die kurialistische und angevinische Publizistik Dante auch (gegnerisch) angeregt haben mag, seine Lehre, die in der Monarchia die Spuren eines längst im Geist fertigen Werkes zeigt, hat sich ihm ergeben aus seiner Art, auf den Bahnen des Thomas die duo civitates Augustins zu Ende zu denken. Während für die kirchliche Monarchia nichts Neues zu sagen war, mußte Dante weit ausholen, um seine Ansicht von der Staatsmonarchia von einem bloßen Glauben zur wissenschaftlich evidenten Wahrheit zu erheben. Die Meinung, die in der Monarchia einen gleichzeitigen Exkurs zum Paradiso Terrestre und zum Paradiso doch auch schon zu Purg. 16) sieht, dürfte also das Richtige treffen. — Beachtenswert sind die Ausführungen K. Sauters in seiner Übersetzung der Monarchia (Freiburg 1913) 75 f. A. Gottron, Zur Entstehungszeit der Monarchia, Hist.-Polit. Blätter 151 (1913), 325 ff. bringt nicht viel Neues. — Die von Maaß und Prompt begründete befremdliche Behauptung der Unechtheit der Monarchia wieder aufnehmen zu wollen, kündigt neuestens M. Krammer, Quellen zur Geschichte der deutschen Königswahl und des Kurfürstenkollegs 2 (Leipzig 1912) an. Vgl. ebenderselbe, Das Kurfürstenkolleg (Quellen und Studien zur

schen der christlichen und der antiken Denkform sucht. Aber obgleich es nicht ausgeschlossen ist, daß Dante die Monarchia erst niederschrieb, während er in der Arbeit an der Commedia schon weit vorgeschritten war, so ist die Versöhnung zwischen Aristoteles und Augustin in der Monarchia doch noch erheblich unvollständiger als in der Commedia, und im Hauptpunkte mißglückt. Noch fehlt hier der entscheidende Zurückgriff auf die später zu besprechende augustinische Güterlehre, welche der Gesellschaftslehre der Commedia ihre Geschlossenheit gibt. Ohne klare Lösung bleibt in der Monarchia der Widerspruch zwischen den Aristotelismen, die Dante noch immer zum Aufbau einer Staatslehre unentbehrlich schienen, und den theologischen Sätzen, die er mittlerweile als Grundlagen der Weltwirklichkeit achten gelernt hatte.

Beides, die philosophischen wie die theologischen Kräfte, sollen in der Monarchia einem Spezialbeweis dienen; nämlich der Convivio-These von der Notwendigkeit der Rechts- und Staatseinheit der gesamten umana civiltà. Aus dieser gebundenen Marschstraße, dieser ganz bestimmten rationalistischen Beweispflicht erklärt es sich, daß die Monarchia noch so viel gewaltsam Sophistisches mitführt und andererseits nicht dazu kommt, die wirklichkeitsgesättigte Kulturlehre der Commedia gleichmäßig und umfassend vorzutragen. Ihr Wert liegt in der verwegenen Spannkraft der Deduktionen.

Mit einer Kühnheit, die meines Wissens nur Fichte über-

Verfassungsgeschichte, herausgegeben von Zeumer, Band 5, Heft 1, Weimar 1913, S. 319). Von der unermeßlichen neueren Danteliteratur Italiens, deren Titel die Bibliographien verzeichnen, ist auf deutschen Bibliotheken das Allerwenigste zugänglich; für alles derart muß man sich auf die Bücherschau der italienischen Dantezeitschriften verlassen. Weshalb ich manches Vielbehandelte, z. B. das dritte Buch der Monarchia und Verwandtes, nicht im Einzelnen in die Untersuchung einbeziehen brauchte, wird sich dem Leser des Ganzen von selbst ergeben. (Zu Sauter S. 50 vgl. die Ausgabe der Determinatio durch Krammer 1910.)

boten hat,[1]) sucht Dante dem unergründlichen Schöpferwillen Gottes (Par. 29, 13—21) vernunftgemäß abzulauschen, warum er eine Vielheit von Menschen geschaffen habe: denn, „da Gott und die Natur nichts Müßiges macht, sondern alles, was ins Sein gerufen ist, auch seine besondere Verrichtung hat .., so (muß) auch die Menschengesamtheit (universitas) ihre besondere Verrichtung haben (Mon. 1, 3, 15 f. 21)."

Worin mag ihr Endzweck bestehen? Im Wort humanitas ist — in den romanischen Sprachen bis heute — die zahlenmäßige Gesamtheit der Menschen, „Menschheit", und das, was das Wesen des Menschen ausmacht, „Menschlichkeit" mit begrifflicher Mehrdeutigkeit gebündelt. Diese humanitas meint die Monarchia: der Begriff des Menschlichen fällt ihr zusammen mit dem Begriff der Menschheit. Wesen des Menschentums ist die Anlage zu einer stets werdenden, nie vollendeten Vernunftverwirklichung (potentia sive virtus intellectiva): das ist also auch das Ziel der Gesamtmenschheit.

Mit diesem Satz ist noch nichts verdorben, aber auch wenig gewonnen. Auf seine nähere Bestimmung kommt alles an. Hier zweigen sich zwei ganz verschiedene Denkweisen ab, die in der Monarchia beide, aber ohne inneren Zusammenhang miteinander, vorkommen. Die eine, christliche, welche von der Endzwecklichkeit der Einzelseele ausgeht, verschmäht es folgerichtig, der Menschengesamtheit einen übergeordneten Zweck zu geben: sie sieht den Endzweck der Menschheit, soll von einem solchen überhaupt geredet werden, in der einfachen Nebeneinanderreihung aller Sonder-Endzwecke der Seelen. Ist deren Ziel die Vergottung oder die himmlische Glückseligkeit, so ist das Ziel der Menschheit die Versammlung vergeistigter Seelen, nichts weiter.

---

[1]) In der Deduktion des Nebenmenschen, SW. herausgegeben von J. H. Fichte, Bd. 3 (Berlin 1845). 30ff.

Diese aggregierende Denkweise beherrscht u. a. das theologisch gefärbte Schlußkapitel der Monarchia.

In unbewußt schroffem Gegensatz dazu steht die organisierende Denkweise der ersten Kapitel. Hier heißt es: Wie der Daumen einen andern Zweck hat als die Hand, der Arm einen andern als der ganze Mensch, so hat die Hausgenossenschaft einen andern als die Nachbarschaft, die Stadt einen andern als der Staat, dieser einen andern als die Gemeinschaft aller Menschen. (Mon. 1, 3, 1—12. Vgl. 21—25.) Die Spätantike hatte die drei Organisationsstufen Haus, Stadt, Welt überliefert[1]); der lebendige Geist mittelalterlicher genossenschaftlicher Gliederung schiebt die vicinia und das regnum dazwischen ein, neben dem Einzelmenschen entstehen so fünf verschiedene aus Menschenmehrheiten gebildete Zweckeinheiten.

Ist nun der Zweck der Hausgemeinschaft, Nachbarschaft, Stadt, Staatsgemeinschaft und Menschheit nicht etwa nur der, der Seele zu ihrer Vergottung zu helfen? Diese Folgerung ist die einzige, die sich mit der Endzwecklichkeit der Einzelseele, dem Grundpfeiler des christlichen Glaubens, vertrüge. Nicht so Dante: Er führt das Gleichnis des Daumens und der Hand, des Arms und des Menschen unentwegt über den letzteren hinaus und macht den Einzelmenschen zum Teilzweck der Menschheit. Dies aber bliebe ein leerer Tropus, wenn nicht ein besonderer Zweck der Menschheit nachgewiesen würde, der höher ist, als der besondere Zweck der Einzelseele. So treibt der Zwang seiner — bereits auf den Beweis der Weltmonarchie eingestellten —

---

[1]) Augustinus, De civitate Dei libri XXII, 19, 7 (Ed. E. Hoffmann, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vindob., Bd. 40, Teil 2, 1900), S. 383, 15—18. Im ff. als Civ. zitiert. Setzt man vicinia gleich *κώμη*, regnum gleich *πόλις*, so ist die Dantische Fünfzahl die bezeichnende Verschmelzung der augustinischen und der aristotelischen (Pol. 1252 b 14—28) Dreizahl. Vgl. Engelbert von Admont De ortu 7. 12.

Syllogistik Dante zu einer gewaltigen Ketzerei, für die er sich nicht scheut, Averroës heranzuziehen (Mon. 1, 3, 52)[1]). Er spricht der Einzelseele die letzte Endzwecklichkeit ab, um sie der Gesamtmenschheit zu verleihen. Da die Vernunftanlage durch die menschliche Einzelseele nicht völlig auf einmal verwirklicht werden könne, sei es nötig, daß eine Vielheit von Menschen bestehe, durch welche die ganze Vernunftanlage in jedem Augenblick verwirklicht werde (Mon. 1, 3, 25—49): in jedem Augenblick — das braucht Dante für seinen Weltobrigkeitsbeweis —, also nicht etwa nur im Gesamtablauf der Menschheitsgeschichte, was sich etwas mehr der christlichen Geschichtsphilosophie nähern würde;[2]) und völlig, womit dann allerdings die Notwendigkeit, daß Gott eine Mehrzahl von Menschen schuf, so streng bewiesen ist, wie man nur wünschen mag[3]). Woraus sich auch die paradoxe Folgerung ergibt, jede zu jeder bestimmten Zeit lebende Gesamtzahl der Menschen auf Erden für vernunftnotwendig zu erklären.

---

[1]) Vgl. auch Aristoteles Pol. 1252 a 4—6. S. jedoch unten S. 107 f.

[2]) Mon. 1, 4, 1—4: Proprium opus humani generis totaliter accepti est, actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem. In gewissem Sinn bringt das Empyreum des Paradiso die stillschweigende Berichtigung dieser Monarchialehre; die Vernunfttotalität der Menschheit wird dort durch den numerus clausus der communio sanctorum (Par. 30, 131 f.) verwirklicht. Also nicht zahlenmäßig durch die sämtlichen Menschen, inbegriffen die c'hanno perduto il ben dell' intelletto (Inf. 3, 18), sondern nur durch die Auserwählten, und auch nicht semper in der Zeit, sondern erst im vollendeten Ablauf der Heilsgeschichte in der Ewigkeit, wann jene mit Gott und den Engeln eins geworden sind.

[3]) Wie wenig Dante bei der universitas der Menschen, die die Gesamtvernunft aktualisiert, an die Gesamtheit aller Generationen denkt, was eher zu einer christlich-hegelschen Geschichtsdialektik, (Selbstoffenbarung der absoluten Vernunft im Ablauf der Geschichte) führen würde, leuchtet besonders durch die Analogie der res generabiles ein (Mon. 1, 3, 49). Das der Materie entnommene Gleichnis der „Erhaltung der geistigen Energie“ ist so naheliegend, daß es auch heute überall umläuft (vgl. etwa U. von Wilamowitz-Moellendorf, Reden und Vorträge, Berlin 1902, S. 134 und dazu O. Braun,

Ein mittelmäßiger Scharfsinn und eine gewöhnliche Belesenheit, wie sie Dantes Zeitgenosse und frühster schriftstellerischer Widersacher Guido Vernani besaß, genügten, um diesen Dominikanermönch zum Nachweis der Unvereinbarkeit solcher soziologischer Grundsätze mit der christlichen Metaphysik zu befähigen.[1]) Der Endzweck des einzelnen Menschen weiche nicht von dem des andern ab, so stellte der Rimineser Mönch die florentinische Laienweisheit richtig, und der Endzweck der gesamten Mensch-

---

Geschichtsphilosophie in Meisters Grundriß der Geschichtswissenschaft 1, 6, Leipzig 1913, S. 56, und derselbe, Historische Zeitschrift 110, 300), aber ohne den Schatten einer Beweispflicht, die ja für diese Quantifizierung der Vernunft auch nur auf Grund materialistischer Naturphilosophie zu erfüllen wäre. Bei Dante unterscheidet sich der Mensch durch die Vernunftpotenz sowohl von den vernunftlosen Lebewesen als von den Engeln (Intelligenzen), die ganz Actus sind. Daß diese Potenz nun durch die gesamte Menschheit doch auch aktualisiert werden könne und zwar semper, das braucht Dante, um die Notwendigkeit der Universalherrschaft in jedem Augenblick zu erweisen: darum muß die totale Vernunftverwirklichung schon im Querschnitt, statt im Längsschnitt der Menschheitsgeschichte liegen. — Die Annahme eines Gesamtzwecks der Menschheit ist gewiß auch christlich und daß dieser Zweck in einer besonderen Art von Vernunftobjektivation bestehe, die dem Einzelmenschen unerreichbar ist, läßt sich mit der Endzwecklichkeit der Einzelseele wohl vereinigen: das Gottes-Reich tritt als objektive Kultur auch in der christlichen Philosophie des Paradiso den Einzelsubjekten mit eigenem Recht gegenüber. Aber die Schlußkette der Monarchia enthält einen Trugschluß: sie setzt das objektive Reich zu der subjektiven Seele in das falsche Verhältnis des Ganzen zum Teil. „Der Menschheitsendzweck kann, da Gott die Menschenmehrheit geschaffen und als Endzweck des Menschen die Vernunftaktualisierung gesetzt hat, nur eine Gesamtaktualisierung der Vernunftpotenz sein" (Mon. 1, 3). Der Fehler ist die extensive, statt intensive Auffassung der „Vernunftverwirklichung". In Wahrheit kann die Vernunft in Totalverwirklichung eintreten nur beim Gottmenschen und bei den Engeln; die gesamte Summe unvollkommener Menschen aber kann sie so wenig erzielen, als das Anhängen unendlicher Stellen an einen Dezimalbruch eine Eins gibt. Bei dem Versuch solcher Summierung aber erstickt der singuläre Endzweck jeder Einzelseele.

[1]) Da mir die neue Ausgabe von Jarro (1906) unzugänglich blieb, habe ich den Bologneser Text benützt: Guido Vernani, De potestate summi pontificis et de reprobatione Monarchiae compositae a Dante Alighierio, Tractatus duo nunc primum in lucem editi, Bon. 1746.

heit unterscheide sich so wenig von dem des Einzelnen, wie die Anziehung aller Körper durch den Erdmittelpunkt von derjenigen jedes einzelnen Körpers. Diese aggregierende Betrachtung hätte Dante um so weniger ablehnen können, als er ja in der Commedia selbst die Anziehung der Seelen durch ihren Endzweck, Gott, mit der Anziehung der Körper durch die Erdmitte in gleichnishaften Zusammenhang gesetzt hat. Den „pessimus error" aber fand Vernani mit Recht in Dantes Materialisierung der Vernunftpotenz, die der Menschheit als eine Substanz gemeinsam und der Einzelseele nur teilweise zugänglich sein solle: keine teilbare Substanz aber, sondern eine Eigenschaft des Einzelmenschen, quantitätslos, sei die Vernunft.[1])

Dantes Menschengemeinschaft ist hier fast der Leviathan, der die Einzelseele verschlingt: die Würde und Selbständigkeit des Menschen, als des Ebenbildes Gottes, ist verloren, wenn die Einzelseele ein verschwindendes Teilchen der Allvernunft sein soll. Die christliche Wahrheit will, daß alle Menge der Menschheit auf Erden zusammen keine Vernunft-Totalität bilde, sondern ein Stückwerk bleibe, daß dagegen die Einzelseele, wenn sie — der Erfüllung nach im Jenseits, dem Streben nach schon auf Erden —, zu Gott gelange, die volle Verwirklichung der menschlichen Vernunftaufgabe oder „-potenz" erreiche[2]).

So scheint denn, wenn man die beiden an verschiedenen Stellen der Monarchia verteilten Grundaxiome einer Gesellschaftstheorie gegeneinanderhält, nicht nur ein unlösbarer Widerspruch zwischen ihnen, sondern auch die Unmöglichkeit zu bestehen, von einer der beiden aus zu einer wirklichen Gesellschafts-

[1]) Ein anderer, allerdings fast unverfänglicher Nachklang der widerchristlichen Organismuslehre des Aristoteles Mon. 2, 8, 11 f.

[2]) Die wichtigsten Widerlegungen der averroistischen Lehre von der Nichtsubstanzialität der Einzelseele bei Albertus M. L. c. 2 tr. 13 q. 77 m. 3; S. Thomas contra gent. 1, 2 c. 20.

lehre zu gelangen. Die organische Theorie, die aus den verschiedenen Verrichtungen einer Vielheit von Menschen einen Endzweck der Gesamtheit bildet, scheitert daran, daß sie das Gleichnis mit dem tierischen Organismus zu wörtlich faßt. Sie ordnet den Einzelmenschen zur Menschheit, wie den Daumen zur Hand, als unfreien Teil. Sie nimmt den vielzitierten Satz des Aristoteles, daß das Ganze vor den Teilen sei, auch für die (quantitätslose!) Vernunft an; dadurch macht sie den Einzelmenschen zwar zum Glied einer Gemeinschaft, aber zu keinem menschlichen Mitglied mit eigenem Endzweck, sondern zum sklavischen Organ. Die aggregierende Theorie aber, die vom freien Endzweck der Einzelseele ausgeht, gewinnt hinwiederum keinen Begriff der organischen Gemeinschaft, sondern bleibt bei einer bloßen Summierung lauter absoluter Individuen stehen.

Hierüber, das heißt über zwei einander ausschließende Anfangssätze und eine tiefe Unfähigkeit, das Problem einer christlichen Soziallehre zu lösen, ist die Monarchia nicht hinausgekommen. Aber ist die Aufgabe der christlichen Soziallehre, eine aus freien, endzwecklichen Einzelseelen gegliederte Gesamtheit zu bilden, denn überhaupt möglich? Schließt nicht die sich selbst zum Ziel habende Freiheit des Einzelnen seine Unterordnung unter einen Gemeinschaftsorganismus aus?

Die christliche Kulturphilosophie ist zur Bewegerin der Weltgeschichte geworden, gerade dadurch, daß sie sich die paradoxe Aufgabe gestellt hat, das souveräne Ich mit der Unterwerfung unter die Gesamtheit zu versöhnen. Das Altertum hatte unter vielen Vermittlungsversuchen[1]) doch nur zwei klare,

[1]) Unter denen das stoische Naturrecht als unmittelbarer Vorläufer der christlichen Staatslehre hervorragt. Aber auch z. B. bei Aristoteles streitet mit dem Autarkiegedanken die Endzwecklichkeit des freien Bürgers (vgl. z. B. Pol. 1252 a 4 ff. b 28 ff.; 1253 a 18 ff.; l. 2 c. 2; 1278 b 15—1279 a 31; 1291 a 10).

konsequente Verhältnisweisen entwickelt: die eine isolierte das selbstherrliche Ich und drückte die Welt zu wesenlosem Schein herab; die untereinander so verschiedenen Lehren der indischen Aranyakas, der griechischen Sophisten und der frühchristlichen Anachoreten treffen darin zusammen. Die andere verabsolutierte die Gemeinschaft und unterwarf den Einzelnen ihrer „Autarkie": die klassische Polis-Überzeugung, auf der die Größe Spartas oder Roms beruht, kommt darin mit gewissen Staatsidealen Platons und Aristoteles' überein. Jedesmal überschattet der eine der zwei Faktoren, Ich und Gemeinschaft, den andern so, daß diesem kein selbständiger Lebensgrund bleibt. Erst das Christentum, genauer derjenige Teil des Kirchenglaubens, den man als Ekklesiastik bezeichnet, brach die Bahn zu einer andern Behandlung der Aufgabe.

Die neue Lösung ist in Begriffen wie „corpus mysticum Christi", „Gottesstaat", „christliche Obrigkeit" umschrieben. Sie wurzelt in der Erkenntnis, daß das Streben der Einzelseele nach Freiheit, ihrem Endzweck, sie gleichgerichteten Schwesterseelen nicht aggregiere, sondern organisch verbinde, ja daß organische Verknüpfung notwendig aus solchem Streben und nur aus ihm hervorgehe. Wir nennen diese Erkenntnis vorläufig die augustinische Güterlehre, denn in der Form einer Vergleichung zwischen materiellen und geistigen Gütern hat sie mit andern kulturphilosophischen Gedanken der Kirchenväter das Mittelalter durchtränkt; in der Commedia werden wir sie kennen lernen (s. S. 69ff). Jetzt aber wenden wir uns zur Monarchia zurück, die zwar die materielle cupiditas als Wurzel der Zwietracht, ihre Bändigung als den Anfang der Kulturgemeinschaft anerkennt, sich aber doch noch ohne ausdrückliche Verwertung jener Güterlehre behilft. —

Zunächst verfolgen wir den Fortgang des christlichen, sodann (S. 32) den des aristotelisch-averroistischen Ansatzes.

Vorerst also gelte die Grundbestimmung, daß der Endzweck des Menschen im Diesseits überhaupt nicht, auch nicht durch Aufsummung der Gesamtheit aller Menschen verwirklicht werde, im Jenseits dagegen dieses Ziel jeder Einzelseele für sich allein gesetzt sei. Dabei umfasse der Begriff „Diesseits" und „Jenseits" die doppelte Bedeutung, die er gewöhnlich bei unserem Dichter hat: dogmatisch als der Gegensatz zeitlichen und ewigen Daseins, mystisch als der Gegensatz des weltlich-tätigen, seelisch-leiblichen (vita activa) und des rein geistig versenkten Lebens (vita contemplativa)[1]. Somit entsteht ein zwiefacher Endzweck des Menschen, jenachdem man ihn als psychophysisches, handelndes Wesen oder als bloß psychischen Gesinnungsträger betrachtet.

Zur rein geistigen Gesinnung, der fruitio divini aspectus, leitet göttliche Gnade die Einzelseele in ihrem innersten, vor der Welt verschlossenen Sein (vita contemplativa). Als leiblich-seelisches Wesen dagegen ist der Mensch unabhängig von übervernünftiger Eingießung; hier ist ihm die Auswirkung seiner eigenen willensfreien Vernunftkraft (virtus) zum Ziel gesetzt (vita activa). Jene fruitio ist das himmlische, diese virtus das irdische Paradies. Um das himmlische Paradies den Menschen näher zu rücken, enthält die Zeitlichkeit nur ein Mittel, die von Gott selbst gestiftete Kirche, die mit den offenbarten Gnadenmitteln der Seele den Weg zu ihrem transzendenten Endzweck eröffnet: die sichtbare Sakramentskirche also rein als Gnadenanstalt (nicht als Gemeinde oder Rechtsanstalt) betrachtet.

Um aber ins irdische Paradies zu gelangen, bedarf der Christ noch nicht übernatürlicher Gnade. Der Mensch überlasse sich

[1]) Vgl. unten S. 127ff.

nur der natürlichen Vernunft; soweit der Einzelne sie erst mangelhaft besitzt, leite ihn ein anderer an, dem er seinen Willen unterwirft, eine Autorität, die ihm gebiete. Die noch unfertige vita contemplativa wird also von der Theologie bzw. der Gnade, die vita activa von der rationalen Philosophie bzw. der Obrigkeit unterwiesen.

In diesen ethisch-psychologischen Voraussetzungen Dantes steigt die Lehre von den zwei Gewalten, Staat und Kirche, auf.[1]) Schon im ersten Umriß zeigt sie eine eigentümliche Schwäche der Unterscheidung von Sittlichkeit, Sitte und Recht, welche dem mittelalterlichen Denken überhaupt anhaftet.[2])

Nicht geredet soll hier werden von der gewaltsamen Grenzsetzung zwischen Theologie und Philosophie, die nur durch Machtsprüche der geistlichen Autorität, durch Fakultätskompromisse oder gar durch „doppelte Wahrheit" befestigt werden kann. Dies beiseite gesetzt, fragt es sich ernstlich: gehört die Sitte und die durch die Tat geäußerte Sittlichkeit zur Sphäre des Handelns oder der Gesinnung? Zum irdischen oder zum himmlischen Paradies?

Wir vermissen bei Dante eine klare Entscheidung, wie sie etwa sein Zeitgenosse Marsiglio von Padua gab. Bei ihm hören wir folgendes[3]): Die willkürlichen menschlichen Bewußtseinszustände bleiben entweder immanent, oder sie wirken auf die Außenwelt als Handlungen. Diese letztgenannten transeunten Verrichtungen unterliegen den Normen des Staats und Rechts, insoweit als sie andern zum Schaden oder Nutzen ge-

[1]) Die zwei Lebensziele, zwei Glückseligkeiten, zwei Gewalten schon bei Hugo von St. Victor, De sacr. l. 2 p. 2 c. 4.

[2]) Vgl. A. Lasson, System der Rechtsphilosophie, Berlin und Leipzig 1882, S. 2ff.

[3]) Vgl. F. Förster, Die Staatslehre des Mittelalters, Allg. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur 1853 (Braunschweig), 861.

reichen. Die immanenten Bewußtseinsinhalte und die nicht auf das Verhältnis zu Nebenmenschen bezüglichen transeunten Handlungen dagegen gehören in den Bereich der kirchlichen Gewalt.[1]) Danach würde also die Sitte und die Sittlichkeit der Tat dem Staat und der Philosophie, die Sittlichkeit der Gesinnung aber der Kirche und der Theologie zufallen. Indes nichts gestattet uns, in die Dantesche Entgegensetzung der Handlungssphäre und der Gesinnungssphäre so bestimmte Unterscheidungen hineinzutragen.

Die ganze Trennung hat etwas künstlich Abstraktes und Unvorstellbares, gegen das sich Dantes Anschauungsbedürfnis sträubt. Der Grundgedanke ist ja klar: der Staat wirkt auf die Handlungen der Menschen und durch sie mittelbar auf die Gesinnung. Auf diesem Weg will er die Gesinnung bessern, und den guten Trieben der Menschheit Spielraum verbürgen. Die Kirche dagegen wirkt unmittelbar auf die Gesinnung ein und so nur mittelbar auf die Handlungen. Der Staat erzieht von außen nach innen, die Kirche von innen nach außen.

Aber nur Gott und die Sakramentsgnade wirken unmittelbar auf die Gesinnung. Mensch tritt zu Mensch nur durch die

---

[1]) Marsiglio unterscheidet weiter die unwillkürlichen Lebensvorgänge; auch für sie hat der Staat zu sorgen, z. B. für physische Erhaltung der Menschen. Dies die ökonomische Seite des Staats, die auch Thomas von der sittlichen unterscheidet. Vgl. J. Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino, Leipzig (1873), 108. Im übrigen ist die Dantesche Verbindung der zwei psychologischen Sphären Gesinnung und Handlung mit den zwei Gewalten Geistlich und Weltlich schon in allem Wesentlichen bei Thomas, De reg. princ. 1, 14 enthalten. Gute Analyse bei E. Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche 1 (1874), Leipzig, Univ. Schr. 10. Auch die eigentümliche Unklarheit, ob die Ethik und die nichtsoziale Tugendbetätigung zum einen oder andern Kreis gehöre, also die Kirche entweder Erziehungsanstalt oder nur Sakramentsvermittlerin sei, findet sich schon dort. Die Vieldeutigkeit des Kirchenbegriffes ist an der wenig befriedigenden Form dieser Lehre vor allem schuld.

Vermittlung von Handlungen in Beziehung. Insoweit die Kirche noch etwas anderes ist als Sakramentswunder, nämlich Kirchenzucht, priesterliche Leitung des Lebens, kann auch sie nicht umhin, Normen des Handelns aufzustellen. Die Kirche oder der Priesterstand sind also entweder streng auf die Verwaltung des Wunders eingeschränkt, oder sie müssen auch ihrerseits obrigkeitliche Autorität erhalten. Im letzteren Fall tritt in die Beziehung des Gläubigen zur Kirche, wie in das Verhältnis des Untertans zum Staat, das Moment der legalen Handlung und einer gewissen Zwangsgewalt.

Diesen Zustand, der seinem abstrakt-psychologischen Grundprinzip der Gewaltentrennung widerspricht, schaut Dante in der Wirklichkeit. Auch für ihn gibt es zwei Obrigkeiten, Herrschertum und Priestertum. Auch er kann sich eine Kirche nicht vorstellen als bloße Brunnenleitung, durch welche die transszendente Gnade mechanisch ins Diesseits herniederfließe. Die Kirche ist für ihn lebender Organismus, Rechtsgemeinde, Körperschaft: die völlig verschiedenwertigen Begriffsgruppen, die im mittelalterlichen Kirchenbegriff zusammenströmen, — dadurch daß ecclesia militans und triumphans, visibilis und invisibilis, sancta und catholica wesenhaft eins sein sollen — trennt auch er nicht mit zersetzender Schärfe. Seine Darstellung bleibt deshalb in Widersprüchen befangen.

Dennoch ist das grundsätzliche Vorhaben Dantes, Kirche und Staat nach Maßgabe der vita contemplativa und vita activa zu trennen, wichtiger, als die Halbheiten der Ausführung. Es handelt sich ihm wie Marsiglio um die grundsätzliche Entscheidung, ob der Staat Kulturstaat sein dürfe, oder bloß als Büttel der Kirche ein dürftiger Rechts- und Ordnungsstaat.

Bonifaz VIII. hatte mit der völligen begrifflichen Vermengung von Sittlichkeit, Sitte und Recht, die die theokratische

Weltanschauung auszeichnet, das päpstliche Sittenrichteramt und kraft desselben gar eine päpstliche Rechtsoberherrlichkeit über die Welt beansprucht. Ratione peccati setzte er Könige ein und ab: nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit.[1]) Solchem Übermaß zu begegnen gab es grundsätzlich nur den Weg, die Kirche auf die Sphäre der Gesinnung zu beschränken und die ganze Sphäre der Sitte wie des Rechts der Weltlichkeit zuzuweisen. So erklärt sich bei den kurienfeindlichen Denkern die schwer zu fassende Trennung der zwei Gewalten gemäß der Einteilung der psychologischen Sphären.

Die wirkliche Kirche hatte aber einen zu großen Teil der vita activa ihrem Regiment einverleibt, und der wirkliche Staat war zu weit entfernt, das universale sittliche Ziel, das ihm Dante vorzeichnete, zu verfolgen, als daß nicht auch in der Monarchia die staatliche Gemeinschaft wesentlich zur bloßen Rechtsgemeinschaft würde: Der Begriff des Rechts und der Gerechtigkeit wird sich dann freilich in der näheren Ausführung wiederum so erweitern, daß er Sitte und selbst Sittlichkeit sich annektiert. Die fließende Grenze zwischen Recht und Sittlichkeit bildet das Haupthindernis, weshalb Dante seine These nicht zu klarer Anschaulichkeit erheben kann. Sie scheint nur klar, solange man sich bei ihrer abstrakten Formel beruhigt. Folgendes ist nun diese abstrakte und in ihrer Art folgerichtige und großartige Auseinandersetzung der zwei Gewalten.

Als seelisch-leibliche Handlungssubjekte schließen die Menschen untereinander eine friedliche Vereinbarung (pax). Diese soll zunächst nur der Gesinnungssphäre ungestörte Entfaltung ver-

---

[1]) Bonifaz VIII. d. d. 1302 Nov. 18; c. 1 Extrav. comm. 1, 8 ed. Friedberg, Corp. iur. can. 2, 1245 ff. (Potthast Reg. 25 189). — S. Thomas in Sentt. 4 dist. 19 qu. 1 a. 1, 3ᵃ, ad 2m.

schaffen, ihr die äußerliche Freiheit gewährleisten, die sie braucht, um zur reinen Geistigkeit heranzureifen.[1]) Die Sphäre der Handlung ist auf die der Gesinnung bezogen wie die Schale auf den Kern; die pax der vita activa dient dazu, daß jeder „für sich" seine vita contemplativa leben könne.

Die Triebe des Einzelsubjekts stehen aber der friedlichen Weltorganisation entgegen. Die pax fordert also zur Zügelung der cupiditas ein allgemeingültiges Gebot, das Recht. Zur Aufrechterhaltung desselben, und damit des Friedens, bedarf es ferner einer Macht, die die cupiditas niederzwingt. Hier erhellt, wie die weltliche Gewalt ihrer ersten Bedeutung nach nichts ist als Rechtsschützerin, sofort aber auch zur sittlich eingreifenden Macht wird, da die cupiditas ein Gesinnungszustand, nicht eine Gesetzesübertretung ist. Von ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt aber, der Beseligung der Einzelseele, „gabeln sich" allerdings die Gewalten Geistlich und Weltlich (Ep. 5, 5, 90 M. 406): jene waltet vor allem durch Wunder-Gnade, diese durch Recht.[2])

Das Recht hat eine doppelte Seite. Seinem Ursprung und seiner Sanktion nach ist es das, was Gott in der menschlichen

---

[1]) Für den Sinn von pax (nicht abstrakter Rechtsfrieden, sondern Gemeinorganisation) vgl. vorläufig E. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins, Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft NF. 1, 3ff.

[2]) Hier der Hauptinhalt des Schlußkapitels (3, 16) der Monarchia:

(I) ... Probandum est, imperatorem, sive mundi monarcham, immediate se habere ad Principem universi, qui Deus est ... Homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium ... Consequitur, ut hominis duplex finis exsistat ... Duos igitur fines Providentia ... homini proposuit ... beatitudinem scilicet huius vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, et per terrestrem Paradisum figuratur; et beatitudinem vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini aspectus, ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, quae per Paradisum coelestem genauer: durch das Empyreum, das eigentliche himmlische Paradies intelligi datur ... Ad primam per philosophica documenta venimus, ... virtutes morales

Gesellschaft will[1]), seinem Inhalt nach „das sächliche und persönliche angemessene Verhältnis (proportio) des Menschen zum Menschen, welches, wenn bewahrt, die menschliche Gesellschaft erhält, wenn zerstört, sie vernichtet. Wenn daher der Zweck jeder Genossenschaft das gemeinsame Beste der Genossen ist, so muß der Endzweck alles Rechts das gemeinsame Beste sein, und unmöglich kann etwas Recht sein, was das gemeinsame

---

et intellectuales operando. Ad secundam vero per documenta spiritualia, quae humanam rationem transscendunt, ... secundum virtutes theologicas operando, fidem, spem scilicet et caritatem.

(II) Ha(ec) ... media ... humana cupiditas postergaret, nisi homines tamquam equi ... in ... freno compescerentur ... Propter quod opus fuit homini duplici directivo ... summo pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam aeternam, et imperatore, qui secundum philosophica documenta ... ad temporalem felicitatem dirigeret.

(III) Et quum ad hunc portum vel nulli vel pauci ... pervenire possint, nisi, sedatis fluctibus ... cupiditatis, genus humanum liberum in pacis tranquilitate quiescat: hoc est ..., ad quod maxime debet intendere ... princeps, ut scilicet ... libere cum pace vivatur.

(IV) ... Quum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur: illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem; ut, luce paternae gratiae illustratus, virtuosius orbem terrae irradiet.

[1]) Mon. 2, 2, 39—41. Vgl. Mon. 2, 2, 32 ff. Sequitur ulterius, quod divina voluntas sit ipsum jus .... Jus in rebus nihil est aliud, quam similitudo divinae voluntatis .... Quapropter quaerere, utrum de jure factum sit aliquid, licet alia verba sint, nihil tamen aliud quaeritur, quam utrum factum sit secundum quod Deus vult. Das Recht ist die verdinglichte (empirisch oder positiv gewordene) transszendente göttliche justitia. Vgl. Par. 19, 86—90. Für die allgemeine Herleitung von jus aus justitia vgl. A. J. Carlyle, A History of mediaeval political theory in the west 2 (Edinburgh 1909), S. 7—27; Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (Breslau 1880, Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte 7), S. 73—75, 92 f., 142, 272—274; J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus 1 (Freiburg i. Br. 1909), S. 286 f.; O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus (Freiburg i. Br. 1911), S. 154 ff.; V. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht[2] (Freiburg i. Br. 1909), 45 ff.

Beste nicht bezweckt. Wenn demnach Gesetze nicht denen, die unter dem Gesetze stehen, nütze sind, so sind es nur dem Namen, nicht der Sache nach Gesetze.“ (Mon. 2, 5, 2—15).

Das Recht der menschlichen Gemeinschaft ist also das Naturrecht, nicht in dem Sinn einer dem positiven Recht gegenübertretenden besonderen Gesetzgebung, sondern als das Rechte in jedem Recht. Das ist formal Gottes Wille, inhaltlich das angemessene Verhalten, in dem der Einzelne mit seinem ganzen leiblich-seelischen Umkreis von sächlichen und persönlichen Interessen zum Nebenmenschen steht: so, daß aller andern Menschen Endzweck dadurch mitgefördert werde. Das Recht hat dafür zu sorgen, daß alle Menschen auf dem Weg zur inneren Freiheit nicht gehemmt, sondern ermuntert werden. Wo dem das positive Recht entgegensteht, verdient es diesen Namen nicht und verfällt der Reform (Mon. 1, 12, 46 f.).

Zwar nicht das positive Recht, aber das ewig richtige Naturrecht ist also unmittelbar von Gott; die unantastbare freie Gerechtsame der weltlichen Obrigkeit, in welche hinüberzugreifen der recht verwalteten Kirche unmöglich ist.

Das Recht zu verwirklichen: dies ist der Existenzgrund der Obrigkeit. Bleibt sie ihrer Pflicht getreu, so ist sie der verkörperte Wille des Rechts und mit ihm gleichzusetzen, nur daß sie das Moment der Zwangsgewalt hinzufügt.[1]) Die rechte Obrigkeit wünscht, „daß alle gut werden“ (Mon. 1, 12, 42 f.), damit jeder frei, „für sich selbst“ (propter se, suimet gratia Mon. 1, 12, 32. 46 f.), lebe. Hierzu leitet die Obrigkeit, indem sie das in Handlung umsetzt, was der geistige Gedanke des Rechts befiehlt.

Was heißt aber: für sich selbst leben? Nichts anderes als:

---

[1]) So ist auch im Purgatorio Recht und Obrigkeit durch ein und dasselbe Symbol ausgedrückt. Unten S. 85.

für seine rechtverstandene Seligkeit. Nicht soll den Untertanen die Freiheit zum Bösen, zur Unseligkeit belassen werden; die cupiditas einzuschränken, ist ja vielmehr die inhaltliche Bestimmung der staatlichen Gerechtigkeitspflicht (Mon. 3, 16, 49—51). Jedem zu seiner Freiheit zu verhelfen, das ist das wahre Suum cuique: aber diese Freiheit ist nicht die abstrakte Willkür, sondern die konkrete sittliche Freiheit als die Aufhebung aller Willkür zum Bösen. Wenn einerseits die vom Staat beschützte pax den Bewegungsspielraum des Einzelnen erweitert, so beengt sie denselben also andererseits durch die Regeln der Ordnung: zwar der zum Guten entwicklungsfähigen Natur soll die nötige äußere Ruhe gesichert, die zum Bösen neigende Natur aber muß gehemmt werden. Sonach ist der Rechtsstaat seiner tiefsten Bedeutung gemäß Erziehungsgewalt (s. S. 76ff).

Er bildet durch Zwang zu Freiheit und leitet durch äußeres Gebot zum Reich der Gesinnung hin, wo nur noch die Liebe herrschen kann. „Amt des Staates ist es, das Menschengeschlecht einem Wollen und einem Nichtwollen unterworfen zu halten (Mon. 3, 10, 25 f.)." Was ist dieser einmütige Wille, den der Staat erzielen soll? Nicht formaler Gehorsam für alle möglichen Staats- und Rechtsgebote, sondern der konkrete, freie sittliche Wille in allen Einzelnen. Staatsgehorsam ist also nicht Selbstzweck, sondern weist über sich selbst hinaus.

Darum gilt dem Alighieri allein der Herrscher seines Titels wert, der sich als „Diener aller" (Mon. 1, 12, 56) fühlt; der Staat, der sich als Selbstzweck setzt und die Untertanen unfrei wünscht, ist selbst Knecht der cupiditas. „Der Regent ist hinsichtlich des Wegs Herr der Andern, hinsichtlich des Ziels aber ihr Diener" (Mon. 1, 12, 54 f.). Der Staat muß wünschen, sich überflüssig zu machen, indem er alle seine Schutzbefohlenen in den freien Liebesverband der Gesinnung eingehen läßt. Das

ist freilich erst im Jenseits, nicht unter leiblichen Menschen zu erhoffen (s. S. 81f). Aber jedenfalls mündet, wie der irdische Endzweck des Menschen in den himmlischen, oder die Betätigung der Vernunft in die Anschauung Gottes, so die Obrigkeitssphäre in die der Liebe: die Obrigkeit selbst, insoweit sie christlich ist, zählt sich zur ecclesia militans, welche die Seele des Herrschers, wie alle Seelen, auf jenes letzte Ziel hinlenkt (s. S. 102f).

So gehört also der Mensch zweien Gemeinschaften an, der aufs Diesseits beschränkten Rechtsgesamtheit und der geistigen Gnadenanstalt, die das Innerste der Seele mit der Ewigkeit verknüpft. Beidemal ist der Mensch selbst der Zweck, seine Vernunftauswirkung oder seine Vergottung; beidemal aber ist er zur Erreichung des Zieles an die Gemeinschaft gebunden, denn weder zur pax noch zur fruitio divini aspectus vermag der unter dem Zeichen der cupiditas Geborene aus Eigenem zu gelangen.

Sogar die schlechte Stadt kann der Obrigkeit nicht entraten, soll sie überhaupt Gemeinschaft bleiben,[1]) denn die cupiditas zerstört wie das Recht, so alle Gemeinschaft.[2]) Und so gehört jeder seelisch-leibliche Mensch, bis zum Papst hinauf, zur Ordnung der pax und ist den Gesetzen und der Zwangsgewalt der Weltobrigkeit unterworfen; — wie umgekehrt jeder Mensch, selbst diese so gewaltige Weltobrigkeit, als geistiges Wesen der Kirche untersteht, um von ihr erleuchtet zu werden. Sind doch auch Staat und Recht, ihrer Bedeutung für das Seelenheil nach, Institute der zuvorkommenden Gottes-Gnade,[3]) wenn auch in

---

[1]) Mon. 1, 5, 32—35. Vgl. Augustins magna latrocinia.

[2]) Mon. 1, 11, 48ff.: Justitiae maxime contrariatur cupiditas . . . Remota cupiditate omnino, nihil justitiae restat adversum. Mon. 2, 5, 24: cupiditate . . ., quae rei publicae semper adversa est.

[3]) Nicht zu übersehen scheint mir für dieses in Monarchia und Commedia durchaus gleich behandelte Verhältnis auch die Allegorie Purg. 9, 19—57:

der Ausführung ihrer Aufgabe den Mitteln der Sakramentsgnade geradezu entgegengesetzt.

Damit ist die gegenseitige Unabhängigkeit der beiden Kreise Recht und Gnade wie andererseits ihr Aufeinanderbezogensein entwickelt. Diese regiert über die Gesinnungen und nur über sie, jenes ordnet die vita civilis (Mon. 1, 6, 35) und nichts als sie. Durch die äußere, rechtliche Freiheit des Einzelmenschen, wie sie die pax gewährt, wird für die meisten oder gar für alle Menschen die innere Freiheit allererst möglich; durch die Gnadengemeinschaft wird die Freiheit wirklich, d. h. die sittlich-religiöse, die zum letzten Endzweck führt. So stehen Staat und sichtbare Sakramentskirche in ihrer Gebarung von einander unabhängig, beide von Gott unmittelbar eingesetzt nebeneinander: dennoch richtet sich der Zweck des Staates nach dem höheren der Kirche. Er ist ihr nicht seine Existenz schuldig, denn Gott hat unsre Leiblichkeit zugleich mit unsrer Geistigkeit gegründet; nicht stammt die Leiblichkeit von der Geistigkeit her. Die Zweckbestimmung beider Kreise verbietet jedem, sich in das Arbeitsgebiet des andern zu mengen. Aber wie eben die irdische pax nur dazu da ist, um die vita contemplativa zu ermöglichen, so ist es dem recht verwalteten Staat unmöglich, sich nicht an die mütterlichen Unterweisungen der Kirche zu kehren.[1]) Die von ihm vermittelte Glückseligkeit des tätigen Lebens ist zwar gut, aber

---

Lucia, die zuvorkommende Gnade, erscheint als Adler: darauf erst folgt die Spendung der Sakramentsgnade (Purg. 9, 120). Der Adler ist gewöhnlich das Symbol des Rechts und Reichs. Die Architektur der Commedia erfordert durchgängige Entsprechung der zwei Gewalten. So möchte ich diese Stelle, wenn auch nicht mit völliger Gewißheit und nicht als einen entscheidenden Beleg, für die Wechselbeziehung der zwei Gewalten mit zur Diskussion stellen.

[1]) Dieses Wechselverhältnis ist dem mittelalterlichen Denken so geläufig, daß für Dante ein Satz genügt, um nach Ablehnung des irrigen verfassungsrechtlichen Abhängigkeitsverhältnisses des Staats von der Kirche dieses wahre Verhältnis der söhnlichen reverentia einzuführen (Mon. 3, 16,

die des beschaulichen Lebens ist besser, weil die schlechthin beste. (Conv. 4, 17, 85 ff. M. 320.)

Zum eisernen Bestand der kurialen Theorie gehörte das Bild, geistliche und weltliche Gewalt im Verhältnis wie Sonne und Mond zu begreifen. Dante erkennt dies in gewissem Sinne an, wenn auch nicht als unanfechtbare Schriftauslegung von Genesis 1, 15 f. Er läßt, ähnlich wie Ockham (Dial. 24), die Allegorie als solche gelten. Aber er führt sie nun auch strenger durch als die Päpste. Aus ihr eben zieht er den Schluß, daß das „kleinere Licht", welches den überschießenden Glanz des größeren empfängt, doch gottesunmittelbar ist; die weltliche Gewalt ist ihrer Existenz nach so wenig von der geistlichen abhängig, wie der Mond von der Sonne.[1]) Unter den Beweisen

---

89—97). Die Kürze dieses Satzes lockt immer aufs neue moderne Ausleger zu dem groben Mißverständnis, als ob er „alles wieder umstoße". So nach v. Eicken, Kelsen u. a. jetzt auch K. Voßler, Die göttliche Komödie, Entwicklungsgeschichte und Erklärung (2 Bände, 4 Teile, Heidelberg 1907—1910, künftig als „Voßler" zitiert) 430. 555 f., wogegen sich schon in richtigen Ausführungen A. Solmi (Bull. Soc. Dant. It. NS. 15, 248; 18, 258) gewandt hat. Vgl. auch H. Finke, Historische Zeitschrift 104, 486, Note 2 und K. Sauter, a. u. S ... a. O. S. 204, Note 1. Gegen eine Autorität, die ihre Grenzen überschreitet, also gegen einen Kaiser, der das speculativo, einen Papst, der das pratico beherrschen will, ist Widerspruch nicht nur erlaubt, sondern Pflicht, wie Dante an dem Beispiel Friedrichs II. schon im Convivio (vgl. besonderes Conv. 4, 8, 84 ff. M. 306), am Papst in der Monarchia (vgl. besonders Mon. 3, 3, 24 ff. 85 ff.) und an zahlreichen Reichs- und besonders Kirchenoberhäuptern in der Commedia zeigt. Vgl. unten S. 48 u. S. 77, Anm. 2.

[1]) Vgl. Mon. 3, 4, 88—115; Ep. 5, 10, 170 M. 407. F. Hettinger, Die Göttliche Komödie (Freiburg i. B., 1880), S. 464 (vgl. S. 517. 543) meint: „Diese Bifurkation des Kaisertums und Papsttums von Gott denkt sich Dante nicht als adäquate; denn das Recht des Papsttums ist ein göttliches, jenes des Kaisers ein (!) menschliches Recht", und verweist auf Mon. 3, 10, 33. 37: ecclesiae fundamentum Christus est ... imperii vero fundamentum ius humanum est. Ius humanum darf aber nicht mit „menschlichem Recht" übersetzt werden; es ist an dieser Stelle der auf die menschliche Gesellschaft bezogene göttliche Wille (s. S. 22 f.), dem Sinn nach: „Das Recht für Menschen".

für die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt nimmt der geschichtsphilosophische: daß der Staat vor der Kirche in der Zeit erschien, einen hervorragenden Rang ein.[1])

Das Großartige ist die wechselseitige Abhängigkeit von Imperium und Sacerdotium bei aller Getrenntheit ihrer Wirkungssphären. Sie sollen sich gegenseitig fürchten; denn auch Papst und Kaiser sind Menschen. In solcher Furcht ruht die Sicherheit der Welt. Innerhalb ihrer Sphäre ins Übermenschliche gesteigert, behalten sie außerhalb derselben die Gehorsamspflicht[2]) und halten einander in Aufsicht. Zum Fluch gerät die Vereinigung der zwei Gewalten in einer Hand. In getrennter Verbundenheit oder verbundener Getrenntheit aber dienen der priesterliche servus servorum Dei und der kaiserliche minister omnium (Mon. 1, 12, 56), sich selbst aufopfernd, allen Menschen zu ihrem Heil, getreu dem Augustinischen: „Es soll die Herrscher härter ankommen, zu herrschen, als die Diener zu dienen."

[1]) Außer in der Monarchia auch in der Commedia. Vgl. unten S. 84 und Inf. 2, 19—27. (Der Architektur der Commedia nach muß der Dyarchiegedanke im Prolog vorkommen wie zu Ende von Inf., Vorpurgatorium, Purg. und Par. Siehe unten S. 55 und S. 68. Dies ist die betreffende Prologstelle.) Der Gedanke der Priorität des Staates hat in des geistvollen F. de Rougemont Geschichtsphilosophie einen hervorragenden Platz gefunden: z. B. Les deux cités (Paris 1874) 1, 2 Il y a progrès . . . des Noachides appelés à fonder l'Etat . . ., à Jésus-Christ laissant à ses disciples le soin d'étendre son Eglise." Dieser protestantische Erneuerer der Gedanken Dantes, des ,,père de la saine politique" (S. 451), ist nach Auguste Comte ein weiteres, selbständiges Beispiel der Anziehungskraft der soziologischen Gedanken der Scholastik auch auf solche, die der katholischen Dogmatik feind sind: ,,Dante a découvert . . . la formule scientifique du règne de mille ans: l'unité organique de l'humanité ... Luther et Calvin comprendront moins bien que Dante le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat" (S. 453). Merkwürdigerweise hat Rougemont in den drei Reichen der Commedia (les méchants, les repentants et les saints) nicht mit voller Klarheit die drei Sphären seiner eigenen Gesellschaftslehre (S. 23f.) wiedererkannt.

[2]) Purg. 16, 112; Ep. 6, 1, 11—14; Mon. 3, 16, 93f., wozu auch Par. 16, 58—60 u. a.; Purg. 16, 128).

Indem sich Geistlich und Weltlich in Schach halten, sind also auch bei Dante „zwei Bürgerschaften" vorhanden, wie in dem Grundwerk Augustins. Welcher Unterschied aber gegenüber dem vielgedeuteten Zwei-Staatenbild des Kirchenvaters! Der göttlich legitimierte Staat, den dieser aus den Nebeln des untergehenden Römerreichs zu beschwören in seinem Buch de civitate Dei angestrengt gerungen hatte, stand als mildes, klares Licht über Dantes Horizont. Und was der Spätrömer doch immer wieder vor allem am Staat erblicken mußte, den Realgrund seiner Existenz aus Eroberung, Knechtung und Sünde, das tritt zurück für den Denker des Spätmittelalters, dem ein patriarchalisches Von-Gottes-Gnadentum in aller Zerrüttung der eignen Zeit unverlierbare Anschauung blieb. Auch er lehnt es naturgemäß gänzlich ab, in der cupiditas, welche Staaten begründet und vergrößert, irgend einen Rechtsgrund des Staates und seiner Macht zu sehen (Conv. 4, 4; Mon. 2). Vielmehr ist es das ideale Recht selbst, welches durch seine Bestimmung: realisiert zu werden, einen Zwingherrn fordert, also den Staat setzt, nicht etwa von ihm gesetzt wird. Die Obrigkeit ist Amt (Conv. 4, 4, 69—73; 4, 9, 15—20. 100—103; Mon. 3, 10, 50—57; unten S. 35 f.), nicht Besitz. Und so hat sie ihre Würde an der Seite der Kirche, ebenbürtig, nur um eine Stufe der reverentia tiefer[1]).

Freilich, so rein wie es dem Danteschen Grundgedanken entspräche, konnte der Gegensatz zwischen Weltlich und Geistlich in der Ausführung nicht hervortreten: war doch auch die Kirchengemeinschaft, die Liebesverband und Gnadenstiftung sein sollte, längst, ein drittes Wesen zu diesen beiden Eigenschaften fügend,

---

[1]) Vgl. auch das bekannte Freske in der Cappella de' Spagnuoli in Florenz, vor allem aber die beiden karlingischen Mosaiken vom Triklinium des Lateran, die K. Sauter, Dantes Monarchia, übersetzt und erklärt (Freiburg i. Br., 1913) mit Recht als Abbildung der Dantischen Dyarchie heranzieht.

zum katholischen Rechtsverband geworden. Neben der weltlichen Obrigkeit stand eine geistliche, die auch mit Gesetz und Zwang erzog; zwei Regimente gab es, „als Heilmittel gegen die Sünde". (Mon. 3, 4, 79 f. S. oben S. 20.)

Aber Dante hält in der Commedia unnachsichtig darauf, daß das kirchliche Schwert nur innerhalb der Sakramentsverwaltung, nicht im Rechtsverband des bürgerlichen und politischen Daseins schneide. Hätte er ein Buch de Apostolica Monarchia (Ep. 6, 2, 53) geschrieben, überhaupt sich mit der Verfassung der Kirche näher auseinandergesetzt, so wären die säkularisierenden Folgerungen nicht ausgeblieben, die Ockham und Marsiglio, und schon vor Dante die Quaestio in utramque partem, Johann von Paris u. a. aus verwandten Obersätzen zogen. Auch Dantes Meinung ist ja: der Kaiser unterstehe dem Papst in dem, was das ewige, rein geistige Dasein, der Papst aber dem Kaiser in dem, was das körperlich-zeitliche Dasein angeht.[1]) Auch er ist überzeugt, daß, wer philosophisch zu denken vermag, die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt vom Papst und die Beschränkung des päpstlichen Temporalbesitzes auf bloße Eigengüter (Patrimonien), die die Kirche zum Besten aller Bedürftigen verwalte, für recht erkennen muß. Darum verzichtet er zwar darauf, philosophisch ungebildete und parteiisch befangene Guelfen und Dekretalisten zu dieser Wahrheit zu bekehren; aber er appelliert vom Papst, der durch Übereifer schlecht informiert das weltliche Oberstrichteramt und ein Dominium Mundi beansprucht, kühnlich an den besser zu informierenden geistlich gesinnten Papst.[2])

---

[1]) Vgl. Mon. 3, 4. 16 und die Stellen in der Commedia, worin dem Kaiser die Reformpflicht gegenüber der Kirche zugewiesen wird, sowie oben S. 27 Anm. 1.

[2]) Mon. 3, 3, 24—87. Für die „Dekretalisten" ist ihm bezeichnend das „freche" Wort, traditiones ecclesiae fidei fundamentum (Mon. 3, 3, 40 f.). Es zu entkräften, teilt Dante die Gesamtmasse kirchlicher Schriften in drei

Alle diese Sätze ergeben sich Dante aus seiner Annahme vom letzten Endzweck der Einzelseele. Es ist christliche Anschauung, die er formt. Nur ein Glied fehlt im Beweisgang, freilich das unentbehrlichste: er löst das Rätsel nicht, wieso die zur Freiheit und Selbständigkeit bestimmten Einzelseelen dienende Organe einer Gemeinschaft werden können, ohne doch den unmittelbaren Gerichtsstand vor Gott zu verlieren, und wieso aus frommen Seelen notwendig eine Gemeinschaft erwachsen müsse. Wie kommt die humana civilitas zustande? Darauf wird erst die Commedia auf Grund der augustinischen Güterlehre eine christliche Antwort erteilen (s. S. 69ff).

Da aber die Monarchia diese hilfreiche These noch nicht verwendet, an die enge Bahn ihres Spezialbeweises gebunden, so muß sie zu Gründen greifen, die der gemeinen christlichen Überzeugung fremd, ja unannehmbar sind.

Stets betont die Monarchia, daß Weltbegierde jede Gemeinschaft zerstöre, aber nirgends, daß Gottesliebe eine Gemeinschaft bauen müsse. Um folglich die vita civilis überhaupt logisch entstehen lassen zu können, verläßt Dantes Denken notgedrungen die Ethik und den ganzen hier entwickelten Gedankenkreis und zieht weitere Schlüsse aus jener aristotelisierenden Naturphilosophie, welche die Menschheitsvernunft quantifizierte und den Einzelmenschen zum Teilchen dieser Weltvernunft erklärte (s. S. 12). Damit komme ich zur Entwicklung des zweiten der oben (S. 10ff.) unter-

---

Gruppen absteigender Autorität, ante ecclesiam die Bibel, cum ecclesia Konzilien und Kirchenväter, post ecclesiam das Kirchenrecht (traditiones quas decretales dicunt) Mon. 3, 3, 50–71. — Was die Exemtion des geistlichen Standes von der weltlichen Obrigkeit betrifft, so ist sie nach Dantes Voraussetzungen in bürgerlich-rechtlichen Dingen nicht wohl möglich. Da selbst der entsinnlichtste Asket noch nicht aufgehört hat, Rechtsperson zu sein, ist niemand von dem Rechtszwang des Imperiums ausgenommen.

schiedenen beiden Ansätze, welcher den humanitas-Begriff zum konkreten, wirkenden Verband, zur Zweckeinheit erklärt hatte.[1])

Soll eine Mehrheit zu einem Zweck zusammenwirken, so müssen die Verrichtungen der Einzelnen planvollen Regeln der Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft entsprechen (Mon. 2, 7, 29—33). Bildet nun die Menschheit als Ganzes eine Zweckeinheit, nämlich zur steten Verwirklichung der Gesamtvernunft, so müssen ihr die Einzelmenschen sowie auch die kleineren Verbände, die „Teilgemeinschaften" Haus, Nachbarschaft, Stadt und Einzelstaat organisch eingegliedert sein: die Menschheit erscheint als menschliche Gesamtverbürgerung: humana civilitas (Mon. 1, 3, 8—11. 45—49).

Dieser tiefe Begriff ist der Brennpunkt, in welchem sich die vielfältigen Überlegungen der Dantischen Gesellschaftslehre treffen; er läßt sich schwer übersetzen. Es ist nicht falsch, aber einseitig, ihn mit „Kultur" oder „Bildung" wiederzugeben.[2]) Zum mindesten sind drei Bedeutungen darin dialektisch zu unterscheiden und in ihrer Verbindung als kürzester Ausdruck von Dantes Kulturbegriff zu werten: 1. *Verbürgerung* (civitas) überhaupt, äußere Organisierung von Einzelwillen zu einem Gesamtwillen in irgendwelcher Verfassung. 2. *Bürgergesinnung*, (vita civilis), die subjektive Hingabe des Einzelwillens an die Gesamtheitszwecke.[3]) 3. *Kultur*, (‚civilisatio') als Synthese von 1 und 2, die objektive Formung des Gemeinschaftszweckes vermittelst der Gesamtorganisation und der Gesinnung der Einzel-

[1]) Für den Zusammenhang der dantischen Menschheits- und Kaiseridee mit dem platonischen Begriffsrealismus vgl. O. Miller, Dantes Geschichtsphilosophie (Diss. Freiburg i. Br. 1912), 61.

[2]) So F. X. Kraus, Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik (Berlin 1897), 273. 689.

[3]) Weil vita activa (vgl. unten S. 114 und S. 127ff.) gar nicht anders kann, als civilis zu sein. Vgl. Conv. 4, 27, 29ff. M. 333. Vgl. zum Ganzen Thes. ling. lat. 3, 1219f. Forcellini 2, 218, zu 2) auch „Zivile Preise usf."

glieder.[1]) In jedem Gemeinwesen sind die drei Seiten des Begriffs vorhanden, in der besondern Volks-civilitas (Mon. 3, 3, 9; Purg. 6, 140) wie in der civilitas humana.

Erst die Commedia entfaltet die volle Dialektik des civilitas-Begriffes. Die Monarchia hebt nur auf den einen Gedanken ab, daß diese Gesamtorganisation der Menschheit nötig ist, um die ihr innewohnende Vernunft in jedem Augenblicke zu verwirklichen (Mon. 1, 3, 50; 1, 4, 2).

Aus der organischen Gesellschaftslehre[2]) folgt für Dante weiter, daß in jeder Gemeinschaft ein herrschender Teil sein müsse, der den Gesamtzweck gegenüber den Teilzwecken vertrete und sowohl mächtig als willens sei, die Gemeinschaftsordnung den Gliedern gegenüber durchzusetzen (Mon. 1, 14, 20—34; 1, 11, 26—39). Das gilt für die unteren Zweckeinheiten, die „Teilverbände" Haus, Nachbargemeinde, Stadt, Einzelstaat: Es muß aber auch für die humana civilitas gelten (Mon. 1, 3, 9—11). Mit diesem Gedanken tritt Dante aus der Beschreibung empirischer Tatsachen hinüber zu der idealen Forderung[3]), dem eigentlichen

[1]) Dieselbe Vermählung von Genossenschafts-Recht, subjektiver Sittlichkeit und objektiver Kultur hat sich im 19. Jahrhundert in der christlichen Begriffsfassung des „Sozialen" wieder eingestellt, wofür noch immer das bekannte Werk von M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage (3. Aufl. Leipzig 1904) ein hervorragender Ausdruck ist. Hier liegt nicht bloß „Verwirrung", „Unverständlichkeiten und Irrtümer" (so E. Troeltsch, Gesammelte Schriften 1, Tübingen 1912, S. 5) vor, sondern eine die ganze christliche Kulturphilosophie durchziehende Notwendigkeit. Civilis ist für Dante, wie heute „sozial", ein Prädikat, in dem 1. formale Einigkeit der Genossen, 2. persönliche Sittlichkeit als Altruismus, 3. konkrete Gerechtigkeit des Rechts zusammenklingen. Vgl. z. B. Purg. 6, 140.

[2]) Siehe oben S. 11 ff.

[3]) „Wenn auch die in der Monarchia vorgetragene Lehre wegen des Ganges der Beweisführung nicht geradezu eine Vision genannt werden darf, so tragen ihre Hauptsätze auch in diesem reinen Prosawerk den Stempel derselben." F. Berger, Dantes Lehre vom Gemeinwesen (Beil. z. Progr. der II. Höh. Bürgerschule zu Berlin, 1891) 5.

Gegenstand seines Buchs: der Lehre von der Weltobrigkeit (Mon. 1, 1, 12 f. 18—21).

Dante ist der Meinung, daß die Zweckeinheit der Menschheit ihre Verkörperung in einem Herrscher benötige (Mon. 1, 5. 6). Hierfür zieht er die Gründe teils aus der reinen Logik, teils aus der Erfahrung. Aus der Logik: Wozu Einer genügt, dazu sollen nicht Mehrere gebraucht werden;[1]) wenn für das nach Klima, Volksart usf. verschiedene positive Recht überall besondere Regenten am Platze sind, so soll doch das dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsame Naturrecht von Einem Herrscher verwaltet werden, der es den Teilobrigkeiten (particulares principes) mitteilt (Mon. 1, 14)[2]); dazu kommt der logische Vorzug der Einzahl überhaupt (Mon. 1, 15). Aus der Erfahrung: Wer am wenigsten fremdes Gut zu begehren braucht, und wer die größte Macht hat, ist am fähigsten zur Verwirklichung des Rechts: Beides trifft aber am meisten beim Weltherrscher zu (Mon. 1, 11), der erzieherische Liebe zu allen Menschen tragen muß (Mon. 1, 12)[3]). Ferner folgt aus dem Wesen des Rechts die Notwendigkeit eines obersten, allein souveränen Gerichtsherrn

---

[1]) Nach dem bekannten Grundsatz der Logik: principia praeter necessitatem non multiplicanda. Eine praktische Forderung im Sinn der Empirie ist das nicht, wie manche gerade diesen formallogischen Grund Dantes auffassen möchten.

[2]) Interessant ist, wie Dante aus der aristotelischen ἐπιείκεια (Billigkeit, die vermöge des Naturrechts das positive Recht ergänzt bzw. berichtigt) die Notwendigkeit einer besonderen politischen Instanz zur Verwaltung dieses directivum folgert. Vgl. Mon. 1, 14, 25 f. mit den Danteschen Quellen (bei Witte S. 28, Note 26). Über den Zusammenhang mit S. Thomas vgl. P. Wicksteed, Dante and Aquinas (London 1913), 133 f.

[3]) Der aller privaten Interessen bare, für das ganze Weltall mitleidende und sorgenbebürdete künftige Zwingherr zum Guten erscheint deshalb in der Commedia als Asket (Veltro, Inf. 1, 103—105) und auf ihn ist Jesaias 53, 4 anzuwenden Romanae rei baiulus ... non sua privata sed publica mundi commoda sitiens, ardua quaeque pro nobis aggressus est, sua sponte poenas nostras participans, tamquam ad ipsum ... Isaias ...:

(Mon. 1, 10). Auch wird dieser selbst begierdelose Oberherr eben darum die Teilherrscher am besten zu gutem Regiment anleiten (Mon. 1, 13). Dazu kommt schließlich ein theologischer Gesichtspunkt, sowohl ein kosmologischer wie ein christologischer. Das Zweckganze der Menschheit ist ein Teilzweck des gleichfalls monarchisch gelenkten Weltalls, also nach dessen Bild zu gliedern (Mon. 1, 7. 8);[1]) und Christus hat durch den Zeitpunkt seines Erscheinens auf Erden die gerade damals verwirklichte Weltobrigkeit anerkannt (Mon. 1, 16). Dieser letzte Grund ist schon der Übergang zum geschichtsphilosophischen Beweis, daß die Weltmonarchie das den Römern göttlich verliehene Amt im großen Berufsstaat der Menschheit sei (Mon. 2). Der kirchenpolitische Beweis,[2]) daß die kaiserliche Gewalt nicht aus päpstlicher Verleihung, sondern unmittelbar von Gott stamme (Mon. 3), mündet in seinem positiven Teil (Mon. 3, 16) in die allgemeine Lehre vom zwiefachen Endzweck des Menschen. (S. S. 17.)

Es ist nicht schwer, diesen Beweis für die Notwendigkeit einer Weltmonarchie zu vernichten; ja, es ist so leicht, die tatsächliche Unmöglichkeit derselben nachzuweisen, daß man hat

---

‚Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit'. (Ep. 6, 6, 180ff. M. 409.) Dies ist einer der Gedanken, der auch in der Monarchia wieder anklingen müßte, fiele sie in die Zeit von Heinrichs VII. Römerzug.

[1]) Die Schöpfung hat drei Wunder prästabilierter organischer Harmonie, die alle gleich unerklärlich, untereinander aber durch ihre Analogie verbunden sind: den Makrokosmus Gott-Welt, den Mikrokosmus Geist-Leib, und den dazwischen liegenden Sozialkosmos Gemeinschaft und Einzelmensch. Thomas, De reg. princ. 1, 12. Am großartigsten entwickeln diese Analogien Dante und Nikolaus von Cues. Vgl. O. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien (Untersuchung zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausgegeben von O. Gierke, Breslau, Bd. 7, 1880), [illegible].

[2]) Über das dritte Buch der Monarchia handelte zuletzt L. [illegible], Theol. Quartalschrift 95 (1913), 3[illegible]ff.

annehmen wollen, dem Denker selbst habe jenes Idealistenwort auf den Lippen geschwebt: „Unmöglich? vielleicht. Aber dennoch notwendig."[1]) Die Paradoxie klingt nicht nach Dante. Zwar sehe ich in der Monarchia, der vielleicht abstraktesten aller naturrechtlichen Abhandlungen der Scholastik, nicht gerade eine praktische Gelegenheitsstreitschrift, etwa aus dem Wunsch erzeugt, das Kaisertum des Lützelburgers Heinrich zu stützen.[2]) Aber daß Dante mit der Inbrunst und Klarheit seiner Seele nicht nur an das unverjährbare Recht,[3]) sondern auch an die reale Wirklichkeit des Weltherrschers, oder besser des curator orbis (Mon. 16, 61) — denn „die Quelle des Imperiums ist das Mitleid"[4]) — geglaubt hat, dafür sind die erhabensten Prophezeiungen der Commedia unwiderlegbare Zeugen. Mag der Grund dieses Glaubens im tiefen Schacht der apokalyptischen Kaisersage ruhen: die Glaubensformel ist naturrechtlich, und so bleibt uns nicht erspart, die Schwächen der Lehre vom Standpunkt des Naturrechts aus zu bezeichnen.

Möglichkeit und Notwendigkeit des Weltherrschers läßt sich

---

[1]) So E. Moore in seinen trefflichen Studies in Dante, Second Series, Miscellaneous Essays (Oxford 1899), S. 20. Er verfehlt aber nicht, hinzuzusetzen, Dante würde wohl gesagt haben: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich".

[2]) Vgl. oben S. 7 Anm. und S. 35 Anm. 3 und unten Anm. 3.

[3]) Auch dieser Bestandteil seiner Staatslehre, in der Zeit von Heinrichs VII. Römerzug von großem praktischen Belang (vgl. Ep. 6, 2, 33—39 M. 408 und meine Abhandlung: Die Reichsgewalt des deutschen Königs nach dem Interregnum, Zeitgenössische Theorien, Historische Zeitschrift 106, besonders §§ 12. 18) wäre, als zeitgemäß, wohl mehr betont, fiele die Monarchia in diese Jahre.

[4]) Mon. 2, 5, 28. Vgl. Ep. 5, 3, 37 ff. M. 406. Vgl. S. 7. Es ist bisher nicht gelungen, die Quelle dieses schönen zusammenfassenden Wortes, das Dante in der Monarchia als Zitat anführt (recte illud scriptum est), ausfindig zu machen. Möglicherweise meint Dante die Legenda Aurea des Jakob de Voragine. Vgl. P. Toynbee, Dante Studies and Researches (London 1902), 297 f.

nach Dantes eigenen Voraussetzungen insofern nicht logisch oder theologisch ermitteln, als alles positive Recht in seiner nach Völkern, Klima, Lebensformen usf. — es gibt eine „skythische Zivilisation" (Mon. 3, 3, 9) — verschiedenen Gestalt den Teilgemeinschaften und ihren Herrschern zufällt (Mon. 1, 14). So bleibt dem Weltherrn nur das Naturrecht, das allen Menschen gemeinsam im Gewissen wohnt und in den Büchern göttlicher Offenbarung für ewige Zeiten aufgezeichnet steht. Braucht diese Satzung einen eigenen körperlichen Vertreter auf Erden? Was sollte er den Teilherrschern mitteilen? Das Naturrecht kommt, in der Wirklichkeit, nur in positives Recht gewickelt vor, so daß außer Streitigkeiten der Teilfürsten kaum eine Sache vor das Tribunal des Weltherrschers gehören würde. Auch hier hat schon Guido Vernani den wirklichen Weltzustand treffend gegen die Dantesche Neuerung verteidigt: „Die beste Weltmonarchie wär's, wenn das ganze Menschengeschlecht die Gesetze und Vorschriften nach der evangelischen Lehre Christi hielte". (Vom ‚evangelischen' Standpunkt der bloßen Verantwortlichkeit vor Gott wäre freilich auch die weltmonarchische Organisierung des gnadenverwaltenden Priesterstandes nicht zu rechtfertigen; was Vernani zu folgern vergißt.) Jedenfalls ist soviel von Dante im Paradiso selbst zugestanden, daß ein Teilherrscher in irdisch vollkommener Gerechtigkeit walten kann, auch ohne Verantwortung vor einem Weltmonarchen[1]).

Aber gesetzt, der Weltherrscher wäre das geeignetste Mittel (Mon. 3, 16, 38—56) der Völkererziehung, so würde er doch unter menschlichen Verhältnissen niemals möglich sein. Entwe-

[1]) Vgl. unten S. 102. Wenn die Menschheit auch nicht ohne Naturrecht einen Organismus bilden kann, so ist auf Grund des Naturrechts, das die Einzelherrscher beherzigen, dieser Weltorganismus doch möglich, ohne daß dafür ein besonderer körperlicher Vertreter aufgestellt wird.

der er ist ein gewaltiger Eroberer und dann seinem Friedensamt untreu, oder ein armer Statist in den Händen der Teilherrscher, denen alle positive Herrschgewalt zugewiesen ist. Dantes Kaiser hat mit dem theoretisch allbesitzenden, in Wirklichkeit ohnmächtigen Oberherrn des Lehnsrechts-Staates eine bedenkliche Verwandtschaft. Gesetzt aber auch, der Kaiser wäre allmächtig, wie kann man unter sterblichen Menschen behaupten, daß er gerecht sein müsse, weil er nichts mehr zu begehren habe! Dante selbst erinnert einmal an David und Bathseba (Par. 32, 12). Da hatte das Convivio, obwohl es auch nicht frei von dieser schulmeisternden Logik ist (Conv. 4, 4, 36 ff.), doch noch psychologischer gedacht, indem es zur Veredlung der Kaisergewalt ihren Bund mit der Philosophie ausdrücklich verlangte.[1]) Guido Vernani schenkt Dante auch hier die Rüge nicht, wo er sich so offenbar in wirklichkeitsfremde Syllogistik verloren hat: Gewiß müsse die Welt einen Oberherrn haben und zwar einen vollkommenen; vollkommene Menschen aber gebe es nicht außer dem einen Gottmenschen; Christus ist der gesuchte Monarch, und, setzt der Predigerbruder hinzu, nach Christus sein Statthalter auf Erden.[2])

Ist es ein Zufall, daß sich von diesen gezwungenen und gewagten Schlußfolgerungen der Monarchia keine in der Commedia wiederfindet? Dort wird kein Beweis für den Kaiserglauben versucht. Vielleicht weil dieser Beweis schon in Convivio und Monarchia vorlag. Man wird nach Dantes Art

[1]) S. oben S. 5. In der Monarchia ist davon die Andeutung Mon. 3, 16, 55 stehen geblieben.

[2]) Christus als Monarch hat ebenso wie das Kaisertum des Endkaisers etwas Chiliastisches. Vgl. F. de Rougemont, Les deux cités 1 (Paris 1874), 31: „Les chrétiens attendent le règne de mille ans ... Les nations soumises à un seul monarque, le Christ, seront constituées en un corps unique.

daraus aber auch den Schluß ziehen dürfen, daß der Beweisgang jener Schriften dem Dichter selbst, gerade als sein persönliches logisches Eigentum, nicht gesichert und ehrwürdig genug schien, um in die allgemeingültigen Wahrheiten des „heiligen Gedichtes" einzutreten. Tiefer als der Kaiserbeweis liegt die Kaiserforderung und -sehnsucht. Fragen wir nach den Wurzeln der Danteschen Staatslehre, so werden wir von dem künstlichen Geklügel der Syllogismen hinweg zu unterwissenschaftlichen, aber um so mächtigeren Anschauungen geführt.

Als der Kaisergedanke in Dante die allerersten Wurzeln schlug, war seine Weltanschauung wohl kaum schon so geschlossen und folgerichtig, um die Lehre vom Weltmonarchen auf logischem Weg zu zeugen. Nicht im naturrechtlichem Ephorat, sondern im römisch-deutschen Herrschertum; in Italien, nicht im Orbis Terrarum nahm der Gedanke seine feste Gestalt. „Auf, ihr Bewohner Italiens, erhebt euch eurem König, dem ihr nicht nur zum Oberkaisertum, sondern, gleich Kindern (ut liberi) zur Regierung vorbehalten seid. (Ep. 5, 6, 99 ff. M. 406)".[1]) Noch in der Commedia behält der Kaiser, der die übrige Welt mittelbar über den Einzelstaaten lenkt, die unmittelbare Pflicht, den Renner Italia zu besteigen und die Witwentränen Romas zu trocknen (Purg. 6).

Deutsche Staatsmänner und Staatsgelehrte des Mittelalters haben wohl zwischen dem römisch-deutschen Landkaisertum und der Welthoheit unterschieden: die letztere verschmolz seit den Karlingern nur noch wenigen Herrschern, einem Otto III. und vielleicht Heinrich VI.. unbedingt mit dem ererbten Reich. Dantes

---

[1]) Man kann ut liberi auch übersetzen „als Freie", gemeint sind eben die „Freien im Hause", die Kinder im Gegensatz zu den servi; aber wunderlich entstellt ist der Satz bei Hettinger a. o. S. . . . a. D. 573, Note 35.

jüngerer Zeitgenosse, der Staatsdenker Lupold von Bebenburg, hat die Welt-Monarchie in ihrer theokratischen Würde und Verschwommenheit von dem römisch-deutschen Reich klar geschieden und nur durch Personalunion, auf Grund zwei verschiedener und zeitlich getrennter Regierungsantritte, verbunden: Welt-Naturrecht und positives Staatsrecht zerlegte er säuberlich.[1]) Das hat Dante nie getan. Es wäre dem Italiener unmöglich gewesen, das burgundisch-italische Reich, wie Lupold es tat, als ein kraft Waffenrecht besessenes Zubehör des deutschen Königtums zu fassen: Für Dante stand der Stuhl auch des Landkaisers in Rom, und die Inhaber des Reiches sind nicht sowohl die „gefräßigen Deutschen (Inf. 17, 21)," als die Römersprossen. Auch waren für ihn Land- und Weltkaisertum Dinge von einem und demselben Wirklichkeitsgrad (anders als für einen deutschen Zeitgenossen): beide waren nicht gegenwärtig, beider Fernsein machte, daß Italien und die Welt zerrissen litt; ein und derselbe Messias ward erhofft. Durch kein noch so kleines Gefolge, keine noch so zögernde Politik Heinrichs VII. hat sich Dantes Glauben ernüchtern lassen, der in den tönenden Arengen lützelburgischer Urkunden Regierungskundgebungen des apokalyptischen Weltbefriedigers begrüßte.

Kein Staatsmann, nicht Kaiser Heinrich selbst, nur wundergläubiges Volk hat die erhabene Phantasie geteilt. Dennoch ist sie nicht ganz so verstiegen, wie es auf den ersten Blick scheint. Alles, was Dante auf dem Reißbrett der Theorie entwarf, war bereits in Wirklichkeit der feste Unterbau einer Weltmonarchie; Dante hatte im Papsttum ein Modell, nach dem er zeichnete. Da war die Erziehung der Menschheit zu ihrer Seligkeit durch einen Weltzensor; da war die hierarchisch-monarchische

---

[1]) Vgl. meine Bemerkungen in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1911, 178 ff.

Staffelung der Befugnisse, die Mischung mittelbarer und unmittelbarer Regierung durch Oberherrn und Teilregenten; da war der umfassende, eine Naturrechtsverband: die Körperschaft gegründet auf ein unumstößliches, alle positive Satzung aus dem Felde stoßendes göttliches Recht.

Hätte Dante die konziliare Bewegung oder auch nur die Schriften Ockhams erlebt, so wäre er vielleicht weniger mutig gewesen, die Weltherrschaft des römischen Kaisers aus der Vernunft zu beweisen, denn sie steht und fällt mit der Notwendigkeit der päpstlichen Einherrschaft. Den monarchischen Charakter der Kirche hatte das zweite Lyoner Konzil, in dem Jahr, in welchem Dantes Seelengeschichte beginnt (1274), als Dogma enthüllt. Alle größeren Staaten des romanisch-germanischen Völkerkreises zeigten dieselbe Verfassung: entscheidend war indes, daß ein Weltverband nicht anders denkbar schien, denn als Weltamt einer Einzelperson. Nicht befremdlicher als der Prinzipat des römischen Bischofs über die andern Kirchenfürsten schien die Oberlenkung aller Königreiche durch den Kaiser von Rom. So verwuchs für Dante von Anbeginn mit der Sehnsucht nach dem Zwingherrn Italiens die naturrechtliche Forderung. Das Späteste, diesen beiden Momenten nachträglich Angeheftete ist der scholastische Beweis.

Es finden sich doch im Gewebe abstrakter Deduktion — namentlich in der Commedia — Einschläge vaterländisch-historischer Art. Auch das zweite Buch der Monarchia ist derart; es lebt von der Erinnerung an die altrömische Geschichte.[1])

Von hier aus aber empfing die Verschmelzung von Römischem Reich und Weltkaisertum neue Antriebe. Die zeitgenössische Jurisprudenz behandelte das Kaiserrecht Justinians als natur-

---

[1]) Vgl. auch unten S. 92 f.

rechtlichen, quasi-geoffenbarten Brunnen ewiger Weisheit, das Recht der Gegenwart zu regeln und zu verjüngen. Das „gemeine Recht“ hatte in der Tat begonnen, ein Oberhof für alles positive Recht zu sein. Seit aber der Bund zwischen römisch-deutschem Reich und der Rechtsschule von Bologna geschlossen war und supplingenburgisch-staufische Gesetze das Corpus juris vermehrten, war die Sukzession der Deutschen ins altrömische Reich von einer Theorie zur Praxis geworden.

Diese Sukzession selbst aber, das begriffliche Fundament des Dantischen Kaisergedankens, ist vor allem ein Stück kurialer Staatsphilosophie. Die Lehren von der Translatio Imperii, den Zwei Lichtern und den Zwei Schwertern, hatten zu den Füßen des päpstlichen Weltamtes ein kaiserliches zubereitet, das sich bei Dante befreit und gegen die Kurie kehrt.

Denn ein Stück Kirchenreform, so spiritualistisch, wie sie armutbegeisterte Fraticellen sich dachten, ist Dantes Kaisertum: man kann es nur von hier aus ganz verstehen. Das 12. und 13. Jahrhundert hatten die Vorstellung vom reformierenden Endkaiser der Welt immer weiter entfaltet. Das Prophetisch-Eschatologische, das dem Römischen Reich seit seiner Gleichsetzung mit der letzten Danielischen Weltmonarchie anhaftete, war ins Geisterhafte gewachsen und überschattete mit den Schrecken zukünftiger Ereignisse, mit den chiliastischen Lehren vom Antichrist, die Gegenwart. „Zum Urquell aller rechten Politik“ (Mon. 1, 2, 25) war dieser Zukunftsstaat den nach Reform sich sehnenden gläubigen Gemütern geworden; „unter Zurückdrängung der Begierden den Frieden in Freiheit zu lieben“ (Mon. 2, 5, 24 f.), schien erst unter dem Weltkaiser möglich. Dantes Reichsgedanke schimmert in den mannigfachsten Lichtern, altrömische Bürger-Tugend, augusteisch-virgilischer Imperialismus und mittelalterliche Kaiserherrlichkeit, aristotelische und naturrecht-

liche Formeln, ghibellinische[1]) und kurialistische Vorstellungen verschmelzen mit den vaterländischen Hoffnungen; aber der Kitt der Gedankenmasse ist der apokalyptische Glaube der franziskanischen Joachimiten. Das von der Natur zur Allherrschaft bestimmte Volk (Mon. 2, 7, 16) und der rationale Oberzensor des Naturrechts auf dem Thron Karls und Ottos empfangen ihr Mandat bei Dante vor allem aus der Pflicht, die Kirche zu erneuern, so wie sich diese Erneuerung den Geistern des vorkonziliaren Zeitalters dargestellt hat. Es schien nötig, das entartete Papsttum einem Richter zu unterwerfen: diese höhere Instanz konnte für Dante niemand sonst sein als der Kaiser.

Nach dem Plan der Schöpfung sind weltlicher Rechtsverband und kirchlicher Gnadenverband getrennt. Die Vereinigung beider Sphären in der Hand des Papstes hat aus der Braut Christi, der Kirche, die babylonische Hure gemacht (Purg. 32, 149). Verschüttete Kaiserrechte und vergessene Papstpflichten grub das Buch von der Monarchia somit gleichzeitig aus: ja, daß die Kirche in ihrer Würde und Wirksamkeit wiederhergestellt werde durch Reinigung von weltlichem Besitz und Amt, bedeutet jedenfalls für die Commedia den Kern der ganzen Restauration des Kaisertums. Denn Kirchenreform ist gegenüber der Staatsreform um so viel wichtiger, als die Aufgabe der geistlichen Monarchie höher ist als die der weltlichen.

Hätte die Kirche in der Sphäre ihrer Freiheit und Sakramentsverwaltung eines publizistischen Anwalts bedurft, so wäre keiner mit echterem Schwung für sie eingetreten als der Dichter der Visionen des Paradiso Terrestre, der selbst den verhaßtesten Papst noch als Statthalter Christi gegen Übergriffe der weltlichen Gewalt in Schutz nimmt (Purg. 20, 85—96). Aber im

[1]) Natürlich nicht im Sinn der Tagespolitik. Es bedürfte dafür kaum Dantes ausdrücklicher Verwahrung (z. B. Par. 27, 46 ff.; 6, 101 ff.; 17, 69).

Zeitalter Bonifaz' VIII. und Johanns XXII. galt es vor allem, den Übergriffen der kurialen Seite zu wehren, und eben damit, gegen das verblendete Papsttum selbst, ihm seine eigene Domäne, die Lenkung der Gewissen, ungeschmälert wiederzugeben. Zurückgezogen auf den innersten, geistigen Kreis menschlichen Daseins, sollte das Papsttum wieder fähig werden, die Einzelgewissen zu betreuen (vgl. z. B. Inf. 27, 100—123). Das Kaisertum sollte, was das Papsttum fälschlich wollte, die Handlungen der Menschen richten und nach ewiger Satzung mit Zwangsgewalt bändigen. Was dem geistlichen Weltrichter in Rom zu Unrecht eine so unbegrenzte Macht verlieh, sollte dem kaiserlichen Welterzieher durch den Verzicht des Papstes in die Hand wachsen.

Dantes Buch bestätigt den Bund zwischen bettelmönchischem Spiritualentum und Laienfürstentum gegen das politische Priestertum, welchen das Zeitalter forderte. Obwohl ihre unerbetenen Reformvorschläge die „Monarchia" auf den römischen Index gebracht haben, ist sie doch, um den Ausdruck eines katholischen Geistlichen wiederzugeben, „nicht häretisch, nur verfänglich."[1]) Ihre Verfänglichkeit liegt in der Zerreißung von Gnadenanstalt und Rechtsinstitut, in deren Verbindung das Wesen der mittelalterlichen Kirche ruht. Da die iurisdictio in foro externo aber nicht zu den eigentlichen Dogmen der Kirche gehört, so ist ihre Aberkennung nicht Ketzerei. Indes, der Dantische Weltkaiser empfängt eben doch in Wirklichkeit fast seine ganze Amtssphäre aus den Rechten, die dem Papst abgesprochen werden. Er meldet sich als Ersatzmann für die Weltregierung, die der Kirche bei ihrer Reinigung abzunehmen ist. Er gilt zwar als der rechtmäßige Besitzer, dem der Usurpator, der Papst,

[1]) Kraus Dante 750.

sein Eigen zurückgeben soll; tatsächlich aber ist er eine Verdoppelung und Kopie des einzigen wirklichen Monarcha, den die mittelalterliche Welt besaß. Ein „Gott auf Erden", wie man den Dantischen Kaiser neuerdings genannt hat, war er immerhin nichts als ein Abglanz päpstlichen Weltrichteramts.

Dante hat die eine große Weltmonarchie des Mittelalters von ihren Gebrechen heilen wollen, indem er sie in zwei zerspaltete. Damit aber enthüllte er, ohne es zu ahnen, die Tragik dieses großen Gedankens und bereitete die Auflösung der mittelalterlichen Denkweise vor.

Die Regierungsmacht des Papstes lag in jener Verbindung der zwei Schwerter, die Dante trennen wollte. Wie hätten die Menschen dem Weltoberrichter Dantes gehorchen mögen, der sie nur immer als lästiger Mahner an das Naturrecht verwies? Hatte er doch nicht die Pforten des Himmels zu verwalten. Jenseitige Gnadengaben reicher oder kärglicher zu spenden (Purg. 3, 133—140), war ihm versagt. Ohne den Glauben ans Jenseits wäre der Papst auch nur ein Bußprediger gewesen. Dantes Kaiser ist entweder nichts als ein verkörperter kategorischer Imperativ oder aber — seinem Friedensamt widersprechend — ein gewalttätiger Welteroberer. Darum hat auch das im Jahr 800 begründete ideale Weltkaisertum sich bald: teils zum Territorialherrschertitel ernüchtert, teils ins Reich der Idee verflüchtigt. Der wirkliche Nachfolger Karls des Großen war Innocenz III.; das war keine Erschleichung, sondern lag in der Gewalt der Dinge. Weltliche Macht haftet am Erdboden; immer aufs neue senkte sie sich von Kaisern und Königen zu den eigentlichen Besitzern des Landes, Grafen und Bürgern, herab. In der Gemeinschaft aber, die sich auf die Jenseitsbedürfnisse der Menschen gründet, sammelt sich die Macht dort, wo das Irdische mit dem Himmel zusammenstößt; von der

Grundfläche der Kirche zog sie sich zu den Pfeilern und dem First, von den Laien zu den Priestern, von den Bischöfen zum Papst hinauf.

Bei Dantes Trennung von Tiara und Diadem wird nicht nur eine neue lebensunfähige Gewalt geschaffen, sondern auch die alte lebensvolle zerstört. Es ist eine tiefe Wahrheit, daß die monarchische Gliederung der Kirche nur denkbar ist, solange sie ein Rechtsverband bleibt. Wodurch würde sich der Papstmonarch, falls er auf die Vorbereitung des reinen Liebesverbandes beschränkt wird, denn noch unterscheiden von einem evangelischen Pfarrer, der die Seelen berät, die Schrift auf die Vorfälle des Lebens anwendet und das Sakrament spendet? Nur durch ein, allerdings für den Monarchisten Dante überaus wichtiges Merkmal: seine Unfehlbarkeit.

Die unteren Machthaber sind bei Dante fehlbar, Kaiser und Papst nicht. In ihrer Sphäre und soweit sie gemäß ihrem Amte handeln, ist ihre Autorität absolut (s. S. 5. 22 ff.). Gegen die Formel das vatikanischen Konzils würde Dante, für seine beiden Weltmonarchen, kaum etwas eingewandt haben. Wer aber entscheidet im einzelnen Fall, ob der Monarch kraft Amtsgewalt und damit unfehlbar, oder unter Überschreitung derselben und damit als sündiger, fehlbarer Mensch gehandelt hat? Es bleibt zuletzt kein anderer Richter übrig, als das Gewissen des Einzelnen. So löst sich die Konstruktion einer absoluten Weltgewalt in Nichts auf. Wie zum Spiel hat Dante im Convivio den Kaiser Friedrich II. zu einem Disput herausgefordert, um die Grenzen kaiserlicher Befehlshoheit zu bezeichnen. Mit fürchterlichem Ernst hat er in der Commedia, ja schon in der Monarchia, den Päpsten vorgehalten, wie sehr sie irrten. Und dennoch liegt die ganze Bedeutung der beiden Monarchien in ihrer Unfehlbarkeit! Wie dringend bemüht sich die Deduktion des ersten

Buches der „Monarchia" zu erweisen, daß ein Weltherrscher gar nicht anders könne als absolut gerecht zu sein. Dante hätte nicht so vereinsamt (Mon. 1, 1) und heiß hierfür gekämpft (Mon. 1, 11 u. a.), wenn er nicht einen verlorenen Posten verteidigt hätte. Seine ungewöhnliche wissenschaftliche Ehrlichkeit zwang ihn, gerade die „von andern unerstrebten Wahrheiten", die bedenklichen Winkel des mittelalterlichen Kultursystems aufzuhellen. Indem er den kühnsten Beweis für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer absoluten Autorität auf Erden unternahm, hat er sie ad absurdum geführt. Nur der stets bereite Schutzmantel der Offenbarung und übervernünftigen Stiftung deckt die päpstliche Monarchie vor den vernichtenden Folgen, die sich für die kaiserliche aus Dantes Deduktion ungewollt ergaben.

Dantes Naturrechtskaiser und Liebespapst besetzen gemeinsam das ganze Gebiet menschlichen Seelenlebens in absoluter Autorität. Das oberste, eigentliche Gut der christlichen, auch der mittelalterlich-katholischen Kultur, die Freiheit der Einzelseele, wird zwischen zwei absoluten Geboten zerrieben. Hier ist das mittelalterliche Denken in die Enge geraten, aus der es sich nur durch zertrümmernde Axtschläge gegen sein eigenes Gebäude befreien kann. Unfehlbar ist — nehmen wir an — das Naturrecht und die Offenbarung. Unfehlbar sollten sein die obersten Verwalter beider, Kaiser und Papst. Aber sie sind es nicht, als Menschen: Dante muß den Kaiser in die Särge der Ketzer legen, ein Ketzer aber ist nicht rechtmäßiger Kaiser (Inf. 10, 119), und den Papst auf dessen eigenstem Gebiet, dem speculativo, eines Besseren belehren (Mon. 3, 3, 24 ff. 85 ff.): das souveräne Einzelgewissen protestiert in Dante gegen die Autorität. Er ist sich dieses schneidenden Widerspruchs nicht bewußt geworden, darum gilt er uns als mittelalterlich.

Erst die Folgezeit hat das Quidproquo beseitigt: die Verwechselung der unfehlbaren Vernunft mit einer fehlbaren körperlichen Person. Die Papst-Kaiser-Idee ist eine ins Körperliche hinausverlegte Hypostase des unfehlbaren Einzelgewissens. Der äußere Bau der Weltkultur ist nirgends geschlossener und eben in dieser seiner Vollendung nirgends dem Einsturz so nahe wie hier. Dante ist es mit dem Versuch, den theokratischen Gedanken zu heilen, ähnlich ergangen wie dem Kranken, der die Lage wechselt, um die Schmerzen los zu sein (Purg. 6, 151): er hat den Rechtspapst durch einen Friedenskaiser ersetzt und den Gewissenspapst restauriert; aber er hat selber zeigen müssen, daß die oberste Autorität den Himmel nicht zusperren (Purg. 3, 133—135) und auch nicht öffnen kann, sondern allein das Gewissen, das sich in gläubiger Hingabe an Gottes Gnade selbst befreit. Der Beweis für diese Souveränität des Einzelgewissens ist in der Commedia geführt; von der ersten Zeile bis zur Ersteigung des Paradiso Terrestre hat sie keinen Inhalt, der nicht irgendwie auch zu diesem Beweis gehörte. Trotzdem auch dort alle katholisch-mittelalterlichen Autoritäten erscheinen, ist doch das von der Gnade Gottes, in einer Vision, erleuchtete Einzelgewissen die letzte Instanz auf Erden. Keine Abhandlung über Dantes „Rechtgläubigkeit", kein Nachweis seiner dogmatischen Fehllosigkeit kann die Tatsache beseitigen, daß der Dante des Gedichts aus seiner Sündenschuld ohne Papst und Kaiser, nur durch den Verkehr mit geistigen Mächten, sich zur Seligkeit erhebt[1]).

---

[1]) Gewiß bedeuten Virgil und Beatrice allegorisch „auch" Kaiser- und Papsttum. Aber wer würde diesen Nebenbezug in den Gestalten der irdischen Vernunft und der himmlischen Weisheit von selbst entdecken, wenn nicht die künstliche und unvorstellbare Gleichung: Philosophie = Kaisertum, Theologie = Papsttum in der Monarchia zu lesen wäre? Das Leblose dieser Gleichung ist eben der Ausdruck für die im Text bemerkte Aporie des Dantischen Denkens.

Die Theokratie ist freilich in der Commedia nicht beseitigt; die Dante selbst unbewußten Widersprüche klaffen auch dort. Aber folgt man dem Hauptstrom des Commedia-Gedankenganges, so zeigt sich, daß hier auch die Autoritätenfrage ins Geistige erhoben ist, wie wir am Beispiel des Jupiterhimmels erkennen werden (s. S. 102f). Die Commedia entwickelt Dantes kulturphilosophische Gedanken allseitig. Dort erst wird der Zusammenhang von Seele und Kultur zu seiner Herrlichkeit gebracht. Wenn sich Dante selbst nicht darüber Rechenschaft gab, daß der Gottesstaat seines Paradiso die beiden versinnlichten Weltmächte Kaiser und Papst durch rein geistige Mächte zu ersetzen im Begriff ist, so teilt er darin das Los schöpferischer Denker, deren Anschauungen größer sind als ihre Begriffe. Aus der gelehrten Luft der Monarchia treten wir hinaus in die lebensmächtige Welt und Überwelt der Commedia.

ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.

Aristoteles Pol. 1253 a 3 f.
Vgl. 1253 a 27—29.

III.

Inferno.

„Kein Wesen ist so gesellig von Natur wie der Mensch und so ungesellig durch Sünde": so hatte Augustin das berühmte Wort des Aristoteles vom ζῷον πολιτικόν erweitert und vertieft, und zugleich eine der ältesten Kulturtheorien der Welt unbewußt für das Abendland erneuert.[1]) Schon der Prolog der Commedia läßt die Entfaltung dieses Grundgedankens ahnen. Dante denkt an die Zeit zurück, wo er sein eignes Leben träumte, ein eignes Gastmahl zu bereiten gedachte. In der selva oscura des Einzellebens verirrt, ringt er da vergeblich mit den Bestien der Eigensucht, die den Zugang zu den freien Höhen versperren. Aus der „großen Wüste" (Inf. 1, 64) seiner Einsamkeit, dem Wald des ungeselligen, unseligen Individuallebens[2]), wird er erst befreit, als er, durch Gnade und Ver=

---

[1]) Civ. 12, 28 (ed. Hoffmann 1, 612 f.). Verwandte Grundgedanken im Schuking und bei Kongtse; für die natürliche Einheitlichkeit und durch die Sünde veranlaßte Differenzierung der Menschen haben die Chinesen noch heute den Fibelvers: „Die Menschen sind von Anbeginn ihrer Natur nach gut; von Natur einander nah, gehen sie durch ihre Gewohnheiten auseinander". W. Grube, Geschichte der chinesischen Literatur, 2. Ausg., Leipzig 1909, S. 135.

[2]) Der Wald ist bei Dante für die Ungeselligkeit außer in Inf. 1 auch in Purg. 28 Symbol; zwischen beiden liegt der Gegensatz von selva oscura (Inf. 1, 2) und divina foresta (Purg. 28, 2), Unseligkeit und Seligkeit. Vgl. Purg. 32, 100 f. und unten S. 83.

nunft dazu berufen, Weltpilger zu sein, aus sich herausgeht und das Wohl und Wehe der gesamten Menschheit in sich aufnimmt. Der Einzelne kommt zu seinem wahren Selbst nur durch das Aufgehen in der Gemeinschaft.

Indes die Gemeinschaft erwächst umgekehrt nur aus dem Ringen der Einzelseele nach ihrer Freiheit. Der kühne Sprung unmittelbar aus der reinen Vernunft in die gegliederte humana civilitas hatte die Monarchia zu keinem endgiltig befriedigenden Ergebnis geführt. Einen andern, langen, mühsamen, aber ertragreichen Weg geht die Gesellschaftslehre der Commedia: durch die Geschichte der Einzelseele, die ihren Eigenwert sucht, hindurch windet sie sich zur Gemeinschaft und Kultur empor.

Von jenem Satz des Augustin lehrt die Commedia zuerst das zweite Glied begreifen: die Gemeinschaftswidrigkeit der Sünde. Auch das erklärt sich daraus, daß die Commedia den Stufengang der Seele zu Gott zeigt. Solange die Seele noch für ihr eigenes beschränktes Natur-Ich da ist, ist sie unfähig, die Gesetze der Gemeinschaftsbildung zu begreifen; sie hat noch keine Kultureinsicht. Erst an dem, was ihr fehlt, lernt sie begreifen, was sie erstreben soll: so erfaßt Dante zuerst an den Leiden der menschlichen Gesellschaft ihre Fehler, an den Fehlern die Heilung, an der Heilung die gottgewollte Ordnung der Menschheitskultur. Inferno, Purgatorio und Paradiso verhalten sich wie Pathologie, Therapeutik und Anatomie des sozialen Körpers. Nur der geläuterten Seele kann das Grundgesetz der menschlichen Gemeinschaft aufgehen. Darum wird erst im fünfzigsten Gesang, in der Mitte der ganzen Commedia, dieses Gesetz in Worte gefaßt (S. S. 69ff.). Bis dahin wächst und reift es unter der Keimhülle der Ethik. Insbesondere kann die Hölle die Soziallehre erst nach ihrer negativen Seite entfalten; im Gesamthaushalt der Commedia ist diese Anschauung von den

kulturzerstörenden Mächten so unentbehrlich wie die von den aufbauenden des Paradiso. Inferno gibt die psychologische Antithesis, Purgatorio die ethische Thesis und Paradiso die soziale Synthesis der Kultur.

Eine erschöpfende Darlegung aller zu dieser Anschauung zusammenwirkenden Einzelheiten hieße einen Kommentar zur Commedia schreiben; ich werde mich auf die Aufzeigung der Grundlinien beschränken. —

Unter den Egoisten der Hölle ist keine wahre Gemeinschaft möglich. In der Nachtstadt „Dite" täuscht eine im Innersten entgliederte Gesellschaft hinter festen Mauern Kraft vor; aber ein leichter Gertenschlag göttlicher Einsicht sprengt das Tor und enthüllt ein zerwühltes Gemeinwesen, dessen Bürger gegeneinander wüten: Die città dolente ist das Trugbild einer Stadt.[1])

Aber ist der Mensch nicht von Natur gesellig? Muß nicht Natur, wo sie sich selber überlassen bleibt, Gesellschaft aus sich hervortreiben? Betrachten wir die drei großen Pfeilergestalten des Inferno: sie haben diesen gesellenden Naturtrieb.

„Schon blind, tappt' ich mich hin, wo jeder lag" (Inf. 33, 73). Vatergefühl erleuchtet wie ein Grubenlicht die Finsternis, in der der Verräter Ugolino seinen Peiniger zerfleischt. Es zeigt aber auch, daß Triebliebe nicht den Triebhaß hindert, sich nach anderer Seite zu ergießen. Denn nicht die alles, was

---

[1]) Inf. 8, 76—85; 9, 89. Schon Peter Alighieri hat zur città dolente (Inf. 3, 1; 9, 32. Vgl. Inf. 8, 68; 10, 22; 11, 73 und 8, 69) die duo civitates Augustins, Jerusalem und Babylon, angezogen als status virtuosus und vitiosus, unter Anführung mehrerer Stellen aus Civ. 15, 1 (ed. Hoffmann 2, 58 f.) und im Anklang an Enarrat. in ps. 64. Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris comoediam commentarium ed. cons. et sumpt. bar. Vernon cur. A. Nannucci, Flor., 1845, S. 66; XLVIII. Vgl. Ep. 2, 2, 35 (M. 404); Ep. 7, 8, 187 (M. 411); Par. 25, 56; Par. 23, 135; Vita Nuova § 35, 3 (M. 228).

sie durchdringt, verwandelnde caritas, sondern der amor, der durch Natur Mensch an Menschen fesselt (Inf. 11, 56), herrscht an diesem Ort: an sich wohl ein guter Geist, wenn er die Familiengemeinschaft im Hungerturm aneinander drängt, aber keine Macht, Böses in Gutes zu verwandeln. Seine Brandmale weist Farinata, der Parteimann auf, in der Liebe zur

„edlen Heimat, der ich vielleicht zu lästig bin gefallen,"

(Inf. 10, 26 f.), und die Ehebrecherin Francesca von Rimini an der Seite des Buhlen,

„Der ewig mir gehört." (Inf. 5, 135).

Die cupiditas schafft im Bunde mit dem geselligen Instinkt des Menschen als politischer wie als Geschlechtstrieb nur Zerrbilder einer Genossenschaft. Sie bewirkt Treue, die der Partei gewidmet, aber dem Staat verweigert, dem Liebhaber gehalten, aber dem Gatten gebrochen wird.

Ganz methodisch nach jenem Satz Augustins ordnet das Inferno die Sünden-Grade gemäß der Isolierung, die sich jeder Sünder innerhalb der menschlichen Gesellschaft gibt. Die Sünder aus Leidenschaft, in den fünf oberen Höllenkreisen, verletzen den Nächsten nur von ohngefähr, in blinder Verfolgung ihres eigenen animalischen Lebenstriebes. Die Verbrecher aus Bosheit, in den drei unteren Kreisen, zerreißen das Band der menschlichen Kultur bewußt. Durch Gewalttat — indem sie offen die Selbstzwecklichkeit des Nächsten verneinen, um ihr eigenes, isoliertes Herrenrecht zu bejahen. Schlimmer: durch Betrug, der die Vernunftgemeinschaft zerstört, indem er sie noch heuchlerisch anerkennt. Am ärgsten: durch Verrat, der nicht nur das allgemein menschliche Vertrauen, wie der Betrug, sondern noch die engere Pflicht eines besonderen Verbandes, Familie, Freundschaft oder Staat auflöst (Inf. 11, 22—66).

Bei den Verrätern ist die völlige freiwillige Vereinsamung erreicht: sie bevölkern die Tiefhölle, nicht mehr als Glieder des menschlichen Kulturkreises, sondern in „blöder Tierheit" (Inf. 11, 82)[1]): besser wäre ihnen, Vieh zu sein" (Inf. 32, 15); der „armen matten Brüder" ganze Zusammengehörigkeit ist noch die, den eignen Schmerz in dummer Wut am Nächsten auszulassen (Inf. 32, 50f.). Der gesund Empfindende ist vor diesem entseelten Menschenstoff von aller Nächstenpflicht gelöst (Inf. 32, 76f.; 33, 150): denn dies „verlorene Volk" hat sich selbst aus der Gemeinschaft ausgestoßen. Die Entmenschtesten aller sind für Dante die, welche sich an den Häuptern von Staat und Kirche vergreifen und damit die Vernunft in sich selbst ersticken: Judas Ischarioth und die Cäsarenmörder büßen im Mittelpunkt der Erde, in Lucifers Maul, als tote zermalmte Masse, die „das Gut des Intellekts" (Inf. 3, 18) völlig verloren hat. Als Dante dies schrieb, stand die zwiefache Weltobrigkeit vor seinem Geist: ein ferner Klang aus der Monarchia schließt das Inferno, wie auch später das Purgatorio (Purg. 29—33) und die civitas Dei des Paradiso (Par. 30, 133—148).

Die Vereinzelung des Sünders ist auch ihm selbst bewußt; dies Bewußtsein ist ein Bestandteil seines Leidens. Weil bei den Verrätern das Gemeingefühl völlig starb, deshalb haben sie, und nur sie, den Wunsch, sich aus dem Gemeinbewußtsein der Menschheit wegzustehlen (Inf. 32, 94). Wohl mag auch hier, ergreifend wie bei Ugolino, das menschliche Gefühl noch einmal, an einem Strahl dichterischen Erbarmens entzündet, aufleuchten. Aber der Zusammenhang mit der Kulturwelt ist endgiltig zerrissen.

---

[1]) Daß die matta bestialitade nirgends anders hingehört als in den Verräterkreis, scheint mir nach dem Zusammenhang und dem Wortlaut sowohl von Inf. 11 wie von Inf. 32 unbezweifelbar.

Jener Zusammenhang wird in den oberen Kreisen der „leidenden Stadt" noch gespürt. Er gibt den Personen, die sich zwar an der Gemeinschaft vergangen haben, jedoch an gewissen gemeinsamen Anliegen der Menschheit, der Familie, des Standes, der Stadt festhalten, einen Rest von Menschenwürde und einen Schatten von Glück. Darum verlangen sie, im Gegensatz zu den Verrätern, sehnlichst nach einem Platz im Andenken der Menschen; aber ihre egoistische Kurzsicht darf sich nur hoffnungslos nach der Kulturgemeinschaft der Sterblichen zurück —, statt, wie die Sehnsucht der Purgatoriumspilger, vorwärts in die der Unsterblichen sehnen. Die Sozialideen, die im Paradiso glänzen, geistern im Dunst der cupiditas entstellt umher; so der Gedanke der Familie, der droben als Nacheiferung guter Ahnen erscheint (Par. 16, 1—21; 17, 103—142); hier unten zerstörend, statt erbauend, als trostlose Pflicht der Blutrache (Inf. 29, 31—36).

Die leichtere oder schwerere Kulturwidrigkeit der verschiedenen Sünden zeigt sich auch darin, wie die Gefährten untereinander verkehren. In der Vorhölle gleicht die Geselligkeit der edlen Heiden noch einer „schönen Schule" und ehrerbietig beieinander wohnenden „Familie" (Inf. 4, 94. 132 f.). In der Zuchthaus„kollegialität" (Inf. 23, 91) der Betrüger dagegen gilt die Voraussetzung des infernalischen Humors: daß es den Menschen erquicken müsse, Seinesgleichen einen Possen zu spielen (Inf. 22, 110 f.). In welchem Kreis auch immer der Mensch sich aufhält, ist er dem Kulturstand seiner Umgebung spürbar unterworfen, auch hierin ein geselliges Wesen (z. B. Inf. 22, 15; 30, 130—148; 32, 76 f.; 33, 150). —

Kaum etwas ist so bezeichnend für die mittelalterliche Kulturlehre, als der Ort, den Dante in dem Gewirr der Leidenschaften dem Gedanken der Volkswirtschaft anweist. Das „wirtschaftliche Subjekt" hat in seinem System keinen selbständigen

Platz; es muß sich als Abstraktion aus Ethik, Recht und Güterlehre zusammensetzen lassen.[1]) Sein Streben (allgemein erfaßt) ist, innerhalb der Schranken des formalen Rechts reicher zu werden; mit Seinesgleichen bildet es die bürgerliche Gesellschaft, das System der Bedürfnisse: als den organisierten Kampf Aller gegen Alle um den Besitz der Weltgüter. Dieser Begriff widerstrebt dem Mittelalter: es zerlegt ihn. Das Recht läßt sich nicht aus dem Erwerbstrieb ableiten; es ist vielmehr ein höheres Prinzip, das jenen regelt und ihm Schranken zieht. Darum steigt es aus der höheren geistigen Region in das Tummelfeld der cupiditas herab: es wird nicht im Inferno, sondern erst später abgehandelt. Zu den Kulturideen der geistigen Welt zählt das Recht, der Regler der Triebwelt. Diese selbst aber ist unsittlich. Der Genuß Gottes ist Endzweck des Menschen und der Menschheit. Deshalb kann in der Kultur gar nichts vom Erwerbstrieb vorkommen, so wie schon Aristoteles es ablehnte, von der Bereicherungskunst innerhalb der Politik zu handeln. Denn nur „wenn Überfluß an Reichtümern der letzte Zweck wäre, würde der Ökonom Fürst der Gesellschaft," wie Thomas von Aquino sagt.[2])

Des Rechts entkleidet, erscheint somit der wirtschaftliche Kampf Aller gegen Alle im Inferno, als ein Teilausschnitt des menschlichen Trieblebens. Es entsteht das Spottbild der bürgerlichen Gesellschaft: das Turnier der Geizigen und der Verschwender,

---

[1]) „Vor dem 16. Jahrhundert frühestens hat es keine Nationalökonomen . . . gegeben . . . Philosophen, Juristen, Theologen konnten nicht umhin, auch wirtschaftliche Dinge zu berühren. Allein ihre Betrachtung derselben hat nie stattgefunden, um den Kausalzusammenhang der wirtschaftlichen Erscheinungen darzulegen, . . . sondern untergeordnet unter ethische oder juristische Gesichtspunkte". L. Brentano, Die Entwickelung der Wertlehre, Sitz.-Ber. d. bayr. Ak. 1908, S. 3 f.

[2]) De reg. principum c. 14.

die, beide gleich abhängig von Geld und Geldeswert, aufeinander angewiesen und sich doch feind, ewig gegeneinander anprallen, sich zurückwerfen und abermals vorwärtsdrängen, ihren toten Güter-Ballast vor sich herwälzend. Ihr Kampf, den alles Gold der Welt nicht enden kann, weil die Besitzgier unendlich ist (Inf. 7, 64—66), wogt zwischen mal dar e mal tener (Inf. 7, 58), wie die zuffa (Inf. 7, 59) der Hausse- und Baissepartei der Börse. Der Erwerbstrieb kettet die Menschen eng aneinander, aber entfernt sie innerlich so weit wie möglich.

Wenn das Recht in die geistige Oberwelt, der Erwerbstrieb in die Unterwelt gehören, wohin zählt Dante den dritten Bestandteil der Wirtschaftslehre, die Naturgesetze des Güterverkehrs, überhaupt die Beschaffenheit der Weltgüter? Über sie waltet eine der erstaunlichsten Schöpfungen des Commedia-Mythus, die Infernogöttin Fortuna. Ihr Regiment ist mit dem schmerzvollen Kampf Aller gegen Alle verknüpft; die Abhängigkeit des wirtschaftlichen Subjekts von ungewollten Umständen, die Ohnmacht seiner Berechnung und Bestrebung ist ihr Werk, und so erhellt sie das tragikomische Mißverhältnis zwischen der Begierde und dem Genußwert materieller Güter.

Während ihre Knechte sich in Neid und Streit ereifern, wohnt Fortuna droben bei den Erstlingen der Schöpfung im heiteren Licht. Unberührt[1] vom Wutgeheul der Geschädigten, das hinter ihr herzieht, rollt sie selig verklärt und leicht das Gut von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk (Inf. 7, 69—95). Ist sie nicht ein höllischer Dämon, da sie die Menschen zu ihrem Unglück verführt? Sie ist „Gottes Schaffnerin" (Inf. 7, 78): Providentia und Fortuna gehören zusammen. Denn Gott will, daß der Zufall mit dem Menschengeschlecht schalte. Die

[1]) Man denkt an die verwandte Morte des Pisaner Campo Santo.

goldne Kugel soll irrational hinlaufen, damit der Weise lerne, sie zu verachten. Fortunens Vernunftlosigkeit ist im tieferen Sinne göttlich-vernünftig: sie lenkt den Blick von den unsteten auf die unwandelbaren Güter; hilft, indem sie ohne Unterscheidung Gute und Böse trifft, jenen sich zur Freiheit zu erheben, und straft diese, indem sie sie knechtet. So kommt es, daß die launische Göttin ihren Sitz im Himmel hat, aber ihr Regiment in der Hölle.

Die Erfindung der Fortuna möchte als ein Notbehelf des Theismus erscheinen, um die Vorsehung von den Launen des Geschicks freizusprechen. Jedoch wäre dieser Versuch, die Vorsehung von den Einzeltaten zu entlasten, um ihr das Ganze, nämlich die Erschaffung der Fortuna, zuzuweisen, eine zu ungeschickte Apologie. Jeder Theismus muß sich schließlich offen dazu bekennen, in Gott den Schöpfer des Irrationalen wie des Rationalen zu sehen. Die Einschaltung der Fortuna hat nur den Zweck, das Irrationale klar als diejenige Sphäre zu kennzeichnen, die der Schöpfer selbst als die zu Überwindende gewollt hat. In ähnlicher Weise enthält jedes rationalistische System ein Postulat an die menschliche Vernunft, der irrationalen Schöpfung Herr zu werden. Schon die Spätantike hatte dem „Neid der Götter" diese ethische Wendung gegeben; die Stoa hatte das Hiobproblem durch die „Unerschütterlichkeit des Weisen" gelöst.[1]) Augustin hat die menschheiterziehende Aufgabe des irdischen Unbestands eindrucksvoll ausgeführt[2]). Dante vollendet die Fortunagestalt durch seine Gabe, den dichterischen Mythus.

Nicht ob man Eigentum habe oder nicht, sondern in welchem Sinn man es verwalte, darauf kommt es an. Für sich genommen ist es Adiaphoron. Für den bürgerlichen Haushalter

---

[1]) Vgl. Voßler 317 ff.

[2]) Z. B. Civ. 1, 10 ed. Hoffmann 1, 18 ff.

heißt das nicht, sorglos damit umgehen, im Gegenteil (Purg. 22, 34—36). Man darf das Gold begehren, aber „mit heiliger Begierde", wie Dante das Virgilwort von der auri sacra fames umdeutet (Purg. 22, 40 f.), das heißt, um es zu Gottes Zwecken zu gebrauchen. Alle wirtschaftlichen Gebote reihen sich dem einen unter: befreie dich von der Herrschaft der Materie! Was nicht zur eigenen Notdurft gereicht, verwende man für fremde, nach dem Vorbild des Vermögensrechts der Kirche:

„Denn alles, was die Kirche innehat,
Ist Derer, die um Gotteswillen bitten." (Par. 22, 82 f.)[1]

Wer sich der Fesseln der Materie noch sicherer entladen will, soweit ein äußerer Schritt dazu hilft, die cupiditas zu bezwingen, der gebe sein Eigentum ganz hinweg (Par. 11, 58—87).

Das Armutsideal tritt neben die Almosenpflicht, aber niemals als unfehlbares Heilmittel gegen die cupiditas oder als allgemein verbindliches Gebot für alle Menschen. Der handeltreibende Kleriker freilich, dem das Gewand der Entsagung bequemer Deckmantel fürs Geschäft ist, bietet ein schweres Ärgernis (Inf. 7, 38—48).[2]

Diese einfache Lehre Dantes reiht sich ein in eine fortlaufende Überlieferung der Kirchenväter und Scholastiker. Sie erklärt, warum die Commedia nicht von volkswirtschaftlichen Reformgedanken redet und immer nur an die Gesinnung des Einzelnen sich wendet, aus der alles andere schon von selbst folgt. Auch die „Aufhebung des Privateigentums unter Christen" wäre Vergröberung des Gedankens: nicht auf den Rechts-, sondern den Liebeskommunismus kommt es an, und das Eigentum als solches ist nichts „Widernatürliches und Teuf-

---

[1]) Vgl. auch Conv. 4, 27, 104—141 M. 333 f.; Mon. 2, 12, 3—9; 3, 10, 72—89; Par. 12, 88—93; 21, 127—135.

[2]) Über den Deckmantel der clericatura für das Handelsgeschäft vgl. meine Acta Imperii (Tübingen 1911) 155 Nr. 233 und dazu R. Davidsohn, Geschichte von Florenz 3 (1912), 460 Anm. 1.

lisches".[1]) Die Gesetzgebung der Obrigkeit zielt darauf hin, die geistige Gesinnung in den Menschen zu erziehen. Haben diese Maßregeln eine volkswirtschaftliche Wirkung, was nicht bestritten wird, so ist diese doch erst das Zweite, was sich aus dem Hauptzweck ergibt. Soziale Reformen blieben ein Danaidenfaß, solange nicht die Quelle der Unzufriedenheit, die cupiditas beseitigt ist.

Zu den Grundgesetzen des naturrechtlich geregelten Güterlebens zählt das Mittelalter den gerechten Preis, der im großen Ganzen dem gerechten Arbeitslohn entsprechen soll. Dagegen ist das bloße Geld unfruchtbar, es „arbeitet" nicht. Den Erstling des modernen Kapitalismus, den zinsnehmenden cahorsinischen Bankier, hat darum Dante an die Seite der Urninge ins Inferno versetzt unter die gewalttätigen Frevler wider die Natur; dort sitzen sie, mehr Firmeninhaber als Personen, mit ihren Geschäftstaschen im Angesicht des grinsenden Betrugs (Inf. 11, 46—50. 94—111. 17, 7. 34—75). —

Die Architektur der Commedia fordert, daß ihre Haupt- und Grundgedanken in allen drei Reichen, bei den Sündern, den Büßern und den Seligen wiederkehren, um sich in Gegensätzen zu entwickeln und zu erläutern. Auch der Gedanke der organischen Einheit der Menschheit soll in allen drei Reichen unter einem Symbol, als Mythus erscheinen. Im Paradiso wird sich die Menschheit als tätige Kultureinheit, als Reichstag Gottes oder Heer Christi verkörpern (s. S. 110 ff.), im Purgatorio als eine Gemeinde, die von den beiden Kulturmächten Staat und Kirche Recht und Gnade empfängt (s. S. 68. 85). Schwierig, ja unmöglich muß es scheinen, die Inferno-Menschheit in einer Gesamtgestalt zu versinnlichen. Ist es doch das Wesen der

---

[1]) Gegen diese Meinungen Voßlers 473 genügt es jetzt, auf O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur (Freiburg 1908) und Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften 1 (Tübingen 1912) zu verweisen.

Materialistengesellschaft, sich zu hemmen und einen tätigen Gemeinwillen auszuschließen.

Jedoch seit den Anfängen geschichtsphilosophischen Denkens hat die Menschheit sich selbst in dem schwermütigen Mythus von der Reihenfolge der Weltalter, deren jedes schlechter ist als sein Vorgänger, begriffen. Diese pessimistische Auffassung ist unausbleiblich, solange die Menschheit das Ideal glücklicher Gemein-Zustände, das sie zu allen Zeiten sucht und niemals in der Gegenwart findet, in eine verlorene Vergangenheit statt in eine verheißene Zukunft zurückverlegen muß. Die Sage vom goldenen Zeitalter entspricht so für Dante dem glaubenslosen, am sinnlichen Stoff haftenden Heidentum, wie die Botschaft vom tausendjährigen Reich dem gläubigen christlichen Geschichtsdenken. Keine Vision des bevorstehenden Weltreichs tröstet die Infernomenschheit:[1]) vielmehr schnürt ihr der Rückblick auf den dumpfen Verfall der Zeiten die Seele zu. Der „Alte auf Kreta" (Inf. 14, 103—120) ist das Abbild der im Bann der Materie verharrenden, alternden Menschheit. Golden ist noch sein Haupt, der Anfang der Weltgeschichte; vom Haupt abwärts, von Weltreich zu Weltreich unedler sein Stoff, der tönerne Fuß geborsten, voller Risse sein Leib; aus ihnen rieselt ein Tränenbach unaufhörlich hinab zur Hölle: die Sündentränen der Menschheit. Nichts regt sich sonst an der verfallenden Gestalt: hoffnungslos, gelähmt schaut sie nach Rom hinüber, aus dem ihr keine Rettung zu kommen scheint.[2])

[1]) Der Veltro (Inf. 1) gehört zum Prolog: die Hoffnungslosigkeit des Inferno liegt in dem Blick des Veglio nach Rom, der den Visionen des Zukunftsreichs in den andern Teilen (unten S. 87, Note 1) entspricht.

[2]) Rougemont (a. o. S. ... a. O. 453f.), nach H. Delff: „L'histoire de l'humanité est figurée par la statue de Daniel ... Chacune de ses parties, la tête exceptée, est sillonnée d'une fente, les blessures du corps social". Voßler 1014: „Die ganze menschliche Kultur- und Freiheitsgeschichte rettungslos zur Pfuscherei geworden."

Die Hölle hat den Widerspruch des Naturtriebs aufgedeckt, der die Menschen gesellt, aber ebenso unwiderstehlich alle Gemeinschaft löst durch die Instinkte des Einzelnen. Eine und dieselbe Begierdehaftigkeit wies die Menschen auf einander an und trieb sie auseinander. Soll es eine Gemeinschaft ohne innerliche Abstoßung geben, so muß sie auf einem andern Individualwillen ruhen, und die Überwindung der Triebhaftigkeit wird der Anfang wahrer Gemeinschaftsbildung sein. Die Seele erinnert sich, daß sie in der Gesellschaft der Güter und Interessen nur als Fremdling pilgert und ihr Bürgertum in einer andern Stadt zu suchen hat (Purg. 13, 94—96).

Die moralische Psychologie des Inferno will keine Sozialwissenschaft sein. Jedoch Dante kann die Sünderwelt denken, ordnen und darstellen, nur indem er sie an den Soziallehren mißt, die schon fertig in seinem Bewußtsein stehen, bevor er sie in Purgatorio und Paradiso ausspricht.

Anima est in orizonte aeternitatis et temporis.
Liber de causis c. 2.

IV.

Purgatorio.

Dante vergleicht einmal die Infernomenschen, die willenlos in Schicksal und Leidenschaft dahingewirbelt werden, einem Haufen welker Blätter (Inf. 3, 112—114); die Paradisogemeinschaft einem Glockenspiel (Par. 10, 139—144). Der Fortschritt vom toten Aggregat zum beseelten Organismus, in dem alle Teilzwecke harmonisch zusammenklingen, dieser Fortschritt zugleich vom unfreien und vereinsamten zum sittlich freien und ebendarum an die Gemeinschaft gebundenen Willen: ist der Fortschritt von Inferno zu Paradiso, den das Purgatorio zu vermitteln hat.

1. Das Vorpurgatorium.

In der unteren Hälfte des Bergs der Läuterungen, dem Vorpurgatorium, erscheint nun die Menschennatur zwar noch im Stande der Erbsünde, aber von ihrer gutartigen Seite: in einem liebenswürdigen Egoismus, der eine zwar nicht fruchtbare und geistige, aber doch wohlwollende und friedliche Geselligkeit in sich einschließt. Den dämmernden Gemeinschaftszustand dieser Seelen malt das Gleichnis von der Taubenschar: sie führen noch kein bewußt wollendes, doch schon ein natürlich geselltes Dasein, Instinkten gehorchend. Aber nur von außen

her, durch mahnenden Wächterruf, treibt sie ein fester Wille zu ihrem Ziel (Purg. 2, 124—139).

Das gemeinsame Ziel ist es, was diese lose Herde dann allmählich fester zusammenbindet. Zum Unterschied von den Infernoseelen streben alle Vorpurgatoriumspilger der Vergeistigung ihres Wesens zu, wenn sie auch noch nicht die erforderliche Willenskraft aufbringen und des Weges zunächst unkundig sind. Auch in ihrer Säumigkeit gehören die Gutgearteten schon der Gemeinschaft der Heiligen im weitesten Sinne an, die sich von ihnen aufwärts bis vor Gottes Antlitz erstreckt. Freilich sind sie erst die empfangenden, noch nicht die tätigen und vollberechtigten Mitglieder dieses großen Geisterreiches. Das zeigt sich in dem Anteil, den gerade sie an dem Gemeinschaftsleben nehmen: als Bittende.

Dem Lehrstück von der communio sanctorum hat die altkatholische Kirche das von der Fürbitte eingefügt als Ausdruck der Gegenseitigkeit der Liebe, die das geistige Reich durchwaltet.[1]) Der Fürbitte wesentlich ist, daß nicht für materielle Güter gebeten wird, sondern daß sich für die Teilhaftigkeit am Gottesreich zu Gunsten derer, welche ihm erst halb angehören, ein brüderliches Wohlwollen andrer Seelen einlegt. Dante löst dies Motiv aus der dogmatischen Verkapselung. Er hatte nur die gewöhnliche katholische Kirchlichkeit abzubilden, um den Zustand seiner Vorpurgatoriumspilger zu treffen. Noch fehlt diesen Seelen die Kraft, an etwas anderes als ihr eigenes Ich zu denken: aber sie sorgen nicht um ihre Interessen, in deren Bereich es keine Fürbitte gibt (Purg. 6, 34), sondern um ihre Heiligung. Sie

---

[1]) Vgl. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. Eine dogmengeschichtliche Studie (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausg. von A. Ehrhard und J. P. Kirsch 1, 1, Mainz 1900).

bitten noch nicht für andere, sondern voll Vertrauen zu der Menschenfreundlichkeit der andern für sich selbst. So ist diese Bitte um Fürbitte der erste Naturlaut der geistigen Welt.[1])

Ein gutmütiges „Leben und leben Lassen" umschließt die Pilger, noch nicht zur Werkgemeinschaft, aber doch in allgemeinmenschlicher Zuneigung. Es ist eine Gesellschaft des Lebensgenusses; für sie wachen die edleren Güter des Daseins auf. Kunst und Natur machen die Seelen übergehen und ineinanderfließen. Man mag dies ästhetische Sich zueinander Neigen der ganzen brüderlichen Schöpfung im Vorpurgatorium als Lebenszeichen der beginnenden Gottesstadt hoch einschätzen: es bleibt doch ein träumerisches incognito indistinto (Purg. 7, 81). Gemeinsames musikalisches Schwelgen verbindet die Menschen nur tatenlos; so auch jene Seelenübereinstimmung, die aus geteilter Kümmernis und Angst erwächst.[2])

Von der unklaren Wirkung alles nicht geistig reinen Gemeingefühls geben ganze Städte Zeugnis, die Dante als Angeklagte aufruft, als wären sie Individuen; sie verderben in moralischer Gemeinbürgschaft den einzelnen Bürger, indem sie durch den allgemeinen Ton die Fehler bemänteln. Bis zur Auflösung des Gemeinwesens kann die Rücksicht auf die schlechte öffentliche Meinung führen, wie die Pöbelherrschaft der Demokratien beweist.[3])

---

[1]) Purg. 3, 141. 145; 4, 133; 5, 71. 87. 131; 6, 11—27; 8, 71—73; 13, 124—129. Daß diese Bitte um Fürbitte nur im Vorpurgatorium stattfinden kann, hat schon Moore a. o. S. 37 a. O. 52 bemerkt. Vgl. für das Dogma Purg. 6, 28—48; 11, 31—36.

[2]) Purg. 1—8. Für Musik insbesondere Purg. 2, 115—3, 9; für die bindende Kraft gemeinsamer Trauer Purg. 6. 7.

[3]) Die über die ganze Commedia verstreuten persönlichen Anklagen gegen Italia, Florenz, Pisa, Lucca, Siena, Genua, Pistoia, Lombardia, Romagna usf. (Z. B. Inf. 21, 41; 23, 107 f.; 24, 126; 25, 10—12; 26, 1—12; 33, 151 bis 157. 79—84; 29, 122 f.; 16, 73—75. 115—126; Purg. 14, 16—66. 91—96;

Am Ende des Vorpurgatoriums steht ein Gleichnis, welchem in der Ökonomie der Commedia die Aufgabe zufällt, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft im Übergang von der Passivität zur Aktivität zu zeigen.

Die Herde der Pilger, obwohl lose geformt, wird allmählich, besonders beim Einbruch der Nacht, durch Furcht und Hoffnung zusammengetrieben. Sie beginnt gemeinsam zu handeln. Freilich ist ihr Tun wiederum vor allem leidend und empfangend, nämlich gemeinsames Gebet. Ein Vorsänger leitet, die Gemeinde folgt. Ihre harrende Sehnsucht ist ein Heimweh nach der himmlischen Heimat, reif zum Aufstieg — bis auf die Kraft tätiger Selbstläuterung, die noch fehlt. Diese muß ihnen von oben her, durch Gnade, verliehen werden (Purg. 8, 1—18).

Dante macht darauf aufmerksam, daß an dieser Stelle der symbolische Sinn des Gedichts besonders leicht zu fassen sei (Purg. 8, 19—21): die Forschung hat sich aber weit weniger mit den nun folgenden, so bedeutsam angekündigten Allegorien befassen zu müssen geglaubt, als etwa mit Versuchen, die Persönlichkeit des Veltro festzustellen.

Das, was folgt, ist die Versuchung der Seelen, nicht der einzelnen, sondern aller zusammen, durch die Erbsünde. Die Schlange wird abgewehrt nicht durch der Einzelseelen eigne Kraft (die sie erst im eigentlichen Purgatorium gewinnen), sondern durch zwei Schutzengel, die vom Empyreum, als Träger der Gnade herabgestiegen sind, in die Farbe der Hoffnung ge-

---

Par. 16, 49—72; — auch im guten Sinn Purg. 6, 139) gipfeln in den Rügeliedern von Purg. 6. Vgl. auch oben S. 61 zum Wucher, wobei man an Dino Compagnis „ricca di proibiti guadagni“ (Dino Compagni e la sua Cronica per I. Del Lungo 2. Firenze 1879, S. 9), überhaupt an seine dante-ähnlichen Stadt-Charakteristiken denkt. Auch die tiefsinnigen Ausführungen von Conv. 1, 2—4 (M. 238 ff.) über Geselligkeit und Leumund sind zu vergleichen.

kleidet, und sich zu beiden Seiten der Menschheit mit gezückten Feuerschwertern aufgepflanzt haben, während am Himmel die drei geistlichen Tugenden als Sterne aufgehen (Purg. 8, 25—42. 85—108).

In den abgestumpften Flammenschwertern sieht die herkömmliche Erklärung wohl mit Recht eine zweifache Allegorie: die göttliche Gerechtigkeit, gemildert durch Güte; und, unter ganz anderem Gesichtspunkt, die Andeutung dafür, daß sich durch äußeren Schutz die Versuchung wohl verscheuchen, aber nicht umbringen läßt.

Wer aber sind die beiden Schwertträger, welche den unmündigen Seelenschwarm vor der Versuchung schützen, solange er sie nicht selbst überwinden kann? Ich wüßte nicht, woran anders man denken sollte, als an die zwei Schwerter, Weltlich und Geistlich, die als remedia contra infirmitatem peccati die Seele solange betreuen, bis sie aus eigner Kraft (und dann allein mit dauernder und durchgreifender Wirkung) des Versuchers Herr werden kann.[1]) Die Obrigkeit geleitet die Seele auf ihrem Läuterungsgang durchs Purgatorium bis ins Irdische Paradies, wo sie ihren Schützling verläßt, weil er mündig geworden, ihrer entraten kann.[2])

---

[1]) Purg. 8 ist also auch in Entsprechung mit Purg. 16 und Purg. 32 zu lesen.

[2]) S. u. S. 81. Verwandten, aber etwas anderen Sinn hat die Begleitung der schützenden und erziehenden Obrigkeit für den Weltwanderer, den Dante des Gedichts. Ihn verläßt Virgil gleichfalls im Irdischen Paradies (Purg. 30, 49), Beatrice aber im Empyreum (Par. 31, 58). Hier zeigt sich wieder die Vielseitigkeit des Kirchenbegriffes, unter dem manchmal die Klarheit des Gedankenbaus leidet (s. S. 20). Die sichtbare Kirche als Rechts- und Sittenobrigkeit, als eins der zwei Schwerter, endet in ihrer Befugnis genau dort, wo die des Staates endet, vor der sittlich freien Vernunft der Einzelseele (Purg. 27, 142. Schon hier wird Dante auch von der *päpstlichen* Autorität entbunden, ‚mitrio'). Die Kirche als Gnadenwunder dagegen endet ihre Schutzengeltätigkeit erst, wenn sie die Seele vor Gottes Angesicht gebracht hat. Dieses selbst ihr zu entschleiern, dazu hat freilich auch die Kirche nicht die

2. Das eigentliche Purgatorium.

Mit dem Eintritt in die Selbsterziehungsanstalt des Purgatoriums selbst, wo der Adams-Sohn sich von egoistischen Trieben läutert, um in die geistige Gemeinschaft einzugehen, wird nun endlich das Grundgesetz der Dantischen Gesellschaftslehre ausgesprochen. Es ist nichts anderes als Augustins spiritualistische *Güterlehre*.[1])

Kraft: an Stelle Beatrices tritt Bernhard, an Stelle der Theologie die Mystik. Die ganze Doppelsymbolik Virgils (für Staat und Vernunft) und Beatrices (für Kirche und Theologie) hat freilich etwas Künstliches und Lebloses, was mit jenem tiefsten organischen Leiden der Commedia, dem Autoritätenglauben, zusammenhängt (S. o. S. 49 u. S. 80). Der Versuch bei Wicksteed a. o. S. 35 a. O. S. 222, Imperium und Philosophie zu trennen, ist nicht geglückt.

[1]) Aristoteles Pol. 7, 1 hatte materielle (*τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι*) und geistige (*τῶν ἐν τῇ ψυχῇ*) Güter unterschieden und die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) im Gegensatz zum Glück (*εὐτυχία*) vom Besitz der geistigen Güter (*ἀρετῆς καὶ φρονήσεως*) abhängig gemacht; das galt nicht nur für den Einzelmenschen (*χωρίς*), sondern auch für die Gemeinschaft (*κοινῇ*), so daß die tugendhafte Stadt auch die glückseligste sei, denn die Tugend einer Gemeinschaft entspricht ganz der individuellen (*τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν καὶ μορφὴν*). Dabei wies Aristoteles auch auf die Begrenztheit der materiellen Güter im Gegensatz zu der Unbegrenztheit der geistigen hin (*τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὥσπερ ὄργανόν τι . . . ., τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἕκαστον ἀγαθῶν, ὅσῳ περ ἂν ὑπερβάλλῃ, τοσούτῳ μᾶλλον χρήσιμον εἶναι*). Aber der entscheidende Gegensatz, daß die Grenzen der materiellen Güter wegen der Unbegrenztheit der Begierde Neid und Streit zwischen den Menschen erregen, während das geistige Gut verbindet, ist erst von Augustin dem Mittelalter eingeprägt worden. Bei Aristoteles bleibt es beim *Vergleich* von Individualtugend und Gemeinschaftstugend; der soziative Charakter des Geistes, der dissoziative der Materie aber lehrt erst das *Werden* der Gemeinschaft aus Individualseelen. Allerdings enthält das großartige Kap. 1, 9 von Aristoteles' Politik die Lehre von der (unsittlichen) Unbegrenztheit der Begierde und daraus abgeleitet die Unterscheidung von *χρηματιστική* und *οἰκονομική* so, daß in der Verbindung von Pol. 1, 9 und 7, 1 die mittelalterliche Güterlehre schon latent ist. Für Augustin vgl. Civ. 15, 5. 17. 18 (ed. Hoffmann 2, 64, 15 ff. 97, 13 ff.); 18, 2 (ebenda 2, 267, 29 ff.); 19, 25 (ebenda 2, 420, 12 ff.). Ferner De doctr. christ. 1, 4 ff. (Fruendum est rebus, quae aeternae et incommutabiles sunt, ceteris autem utendum . . .). Besonders aber De mor. eccl. 49 und ep. 192, welche den Inhalt des folgenden Dantezitats fast völlig enthalten.

Dingliche Güter entzweien die danach Strebenden vermöge ihrer materiellen Begrenztheit und der Unbeschränktheit der cupiditas. Das Inferno hatte dies veranschaulicht. Wie aber können geistige Güter die danach Strebenden organisch zusammenschließen?

„Weil ihr zumeist nach solchen Dingen strebet,
Wo durch Gesellschaft sich der Anteil kürzt,
Schürt gleich der Neid euch die Begierden höher...
...Weil du
Den Sinn nur einstellst auf die Ding' im Raume,
Irrst du...
Das unsagbare, unbegrenzte Gut,
Das droben ist...,
Teilt sich in dem Maß mit, als man es liebt,
Sodaß, wieweit die Lieb' sich auch verbreite,
Wächst doch der ewige Wert darüber her...
Je mehr dort sagen: dies ist unser Eigen,
Je größer ist dort Jedermanns Gewinn,
Je mehr blüht Nächstenlieb' in dem Vereine."

(Purg. 15, 49—72; vgl. 14, 86 f.)

Das nicht an Raum und Zeit gebundene Gut also ist im Gegensatz zur Materie nicht nur unbegrenzt mitteilbar: der einzelne Besitzer steigert und erhöht sogar den Wert des eigenen Besitzes, indem er ihn mitteilt, statt ihn, wie materielles Gut, vor dem Neid zu verschließen. So entsteht anstelle der falschen, berechnenden Materialistengesellschaft die freie, selige Geistgemeinschaft, anstelle des Kampfs der wetteifernde Dienst Aller an Allen.

Die beiden inkommensurablen Größen Geist und Materie (Par. 28, 64—78) werden durch den Gegensatz ihrer sozialen Wirkungsweise vergleichbar. Von diesem Kreuzweg zu Inferno und Paradiso hin überblickt man am besten die mittelalterliche

Gesellschaftslehre. Die Antithese des Geistigen und des Stofflichen in der Güterlehre rechtfertigt die ethische Begründung der Soziologie.[1])

Die Materialistengesellschaft ruht auf den Interessen des bösen Instinkts; die Idealistengemeinschaft auf dem Mitteilungsbedürfnis und der Bindekraft der Liebe. Wie sich die Liebe (caritas) aus dem guten Instinkt entwickelt, das veranschaulicht Purgatorio, das vom Fuß bis zum Gipfel des Läuterungsberges keine „Stadt" ist wie Inferno und Paradiso, sondern ein Übergang: die seelische Voraussetzung des Paradiso.

In irgend einer Weise hindert jeder schlechte Trieb die Errichtung des geistigen Reichs (z. B. Purg. 20, 43—96). Aber die einen sind unsozial im eigentlichen Sinn, die andern nur mittelbar. Superbia, invidia und ira sind diejenigen egoistischen Triebe, die sich auf Kosten des Nächsten befriedigen. Sie verlangen zu ihrer Überwindung die meiste Kraft. Wie die entsprechenden Laster der Hölle, werden sie darum auf den unteren Terrassen abgebüßt. Erst nach ihrer Bewältigung kann die Seele in der oberen Hälfte der Läuterungsanstalt die weniger schlimmen, nur mittelbar widersozialen Sünden des materialistischen Lebensgenusses bereuen (Purg. 17, 125—137).

---

[1]) Vgl. zur allmählichen Verdrängung dieser Güterlehre in der Neuzeit L. Brentano, Versuch einer Theorie der Bedürfnisse, Sitz-Ber. der Bayr. Ak. der Wiss. 1908, 6 ff. Für das zunächst unbewußte Fortwirken der patristisch-scholastischen Distinktion in der heutigen Soziologie vgl. vor allem F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 2. Aufl., Berlin 1912, in seinem bedeutendsten ersten Abschnitt (S. 1—102), der denn auch passenderweise ein Zitat aus Augustin als Motto trägt. Wie mir der hochverehrte Verfasser mündlich mitteilte, ist seine Konzeption ohne bewußten Einfluß der duo civitates entstanden. Ähnlich wie in diesem klassischen Werk der modernen Soziologie sieht man, wie speziell augustinische Terminologien in vielen ernsthaften Versuchen, das Wesen von „Kultur", „Zivilisation" usf. zu bestimmen, offenbar spontan sich wieder einstellen, beispielsweise in O. Ewald, Kultur und Technik (Logos 3, 1912, S. 275 ff.).

Die superbia gilt als Wurzel der Selbstsucht; indem die Seele lernt, den Nächsten sich gleich, ja höher zu achten (Purg. 11, 82 ff. 135 ff.), vermag sie zum erstenmal Fürbitte einzulegen (Purg. 11, 23). Fortan bittet sie nicht mehr für sich; aus tätiger Selbstbefreiung erwächst ihr vielmehr die Kraft, für andere zu beten. Der erste Gedanke der Kultur erwacht, daß der Nächste auf mein Mitgefühl einen Anspruch habe; der Bund zwischen giustizia und pietà wird geschlossen (Purg. 10, 76 ff. 11, 37). Dann lehrt der invidia-Kreis die gottgewollte Abhängigkeit der Menschen von einander (Purg. 13, 59. 127—129). Der ira-Kreis beugt den Einzeltrieb unter einen Gemeinwillen; hier ist nun der Ort, wo Recht, Gesetz und Obrigkeit sich aus der Notwendigkeit entfalten, innerhalb der menschlichen Unvollkommenheit das Reich Gottes durch einen Zwangsverband vorzubereiten, die sittliche Autonomie durch pädagogische Heteronomie zu bilden.

Die drei unteren Kreise schufen so mit der Beseitigung von superbia, invidia und ira den Rahmen für die Kulturgemeinschaft, sie erweckten mit der iustitia commutativa[1]) das soziale Gewissen (Purg. 17, 112—125). Aber die christliche Gesellschaftslehre ist keine altruistische, sondern eine theistische. Es genügt ihr keineswegs, daß der Nebenmensch geachtet werde; friedlich mit Seinesgleichen zu leben, wie es den Geläuterten der unteren Kreise möglich ist, aber bei noch hedonistischer Gesinnung der Einzelnen, wäre ihr ein unmögliches Ziel ethischer Vollkommenheit oder kultureller Gemeinschaft. Erst indem die Seele die materialistische Gesinnung ablegt und in den oberen Läuterungskreisen der „Sirene" Lust entsagt, gewinnt sie zum Inhalt das Reich Gottes und tritt an die Schwelle des Paradiso-Liebesverbandes. Hier begegnet ihr das Recht.

[1]) Vgl. unten S. 103 Anm. 1.

Jenes Liebesreich der vollendeten Seelen nämlich kann zwar des Rechts für sich selbst gewiß entraten: aber es begründet den Rechtsverband und stellt ihn, zum Nutzen der noch unvollendeten Seelen, hinab ins Purgatorium. Die rein geistige Gemeinschaft der Kultur hat unter sich nur Beziehungen der Gesinnung, nicht des Rechts; aber um die Menschen aus dem Reich der Materie zu sich heranzuholen, muß sie ihnen Gesetze geben und sie durch gelinden Zwang auf den richtigen Weg führen. Dem Ziel und der Gesinnung nach freie Liebestat, ist somit die Ausübung des Rechts äußerlich eine strafende Gewalt.

Der Mensch — auch wenn er schon in den unteren Büßerkreisen sozial fühlen (iustitia commutativa) gelernt hat — muß darum doch noch in den oberen Kreisen zur Achtung eines übergeordneten Gebotes erzogen werden, das ihn befähige, Glied eines Gemeinwesens zu sein (iustitia legalis). So tritt ihn die lex von außen her an, als positives (Purg. 16, 94) wie als göttliches Recht (Purg. 22, 131). Das Recht ist der archimedische Punkt, mit dem das Reich des Geistes das der Materie aus den Angeln hebt. Hilfe bringt es den Seelen, zur Einleitung (Purg. 2, 120—123) und zum Abschluß (Purg. 22, 130 ff.; 24, 103 ff.) ihrer Läuterung. Hierin liegt die Gerechtsame der christlichen Obrigkeit als einer Kulturmacht (Purg. 16, 58—129).

„Einfältig kommt, gleich einem kleinen Kinde, . . .
Die junge Seel', und nichts noch weiß die blinde,
Als daß . . .
Sie gerne sucht, wo sie Ergetzen finde.
Geschmack an mindrem Gut zuerst erwacht,
Da täuscht sie sich und wird nach solchem jagen,
Bis Führer oder Zaum sie stutzig macht.
Drum muß sie Zügel des Gesetzes tragen,
Ein Fürst muß sein, der wenigstens erkennt,
Wo in der wahren Stadt die Türme ragen."

(Purg. 16, 86—96).

Hier scheint die christliche Gesellschaftslehre an einem tiefen Widerspruch zu ihren eigenen Voraussetzungen angelangt. Aus der Einzelseele und ihrer freien Selbstbestimmung erwachsen die sozialen Gebilde. Nun sollen sie sich außer auf die Ethik auch auf das Recht gründen. Ist damit nicht die Freiheit der Einzelseele zerstört; wie kann dann überhaupt noch das freie, geistige Liebesreich erstehen? Zwischen der Heteronomie des Rechts und der Autonomie der Sittlichkeit ist ein unüberbrückbarer Gegensatz; die Legalität kann nie aus sich selbst Moralität werden.

Aber folgender, im Aufbau der Commedia mächtig hervortretender Gedanke stellt für das mittelalterliche Denken das Gleichgewicht zwischen beiden her[1]).

Das Recht steigt herab aus dem Liebesverband und ist, als Teil des Kulturreiches, mit der Sittlichkeit wurzeleins. Die Kirchenväter hatten der Obrigkeit die Züge väterlicher Erziehungsgewalt verliehen. Wer Rechts-Zwang zu fühlen bekommt, soll weniger durch die Unlust der Strafe, als durch die zu spürende Liebesgesinnung gebessert werden: das Recht ist ein Teil der gottgesandten Gnade (s. S. 26). Der Purgatorio-Weg zeigt die Erlösung in kunstreicher Verbindung von Freiheit und obrigkeitlicher Autorität zusammen als Reue, Buße und Absolution. Freier Wille zum Guten ist zwar die Voraussetzung zur Erlösung; aber dazu kommt als zweite Voraussetzung die emporziehende Hilfe durch Sakrament und Legalität, Kirche und Staat. Aus der geläuterten Purgatorio-Seele erwächst die Paradiso-Gemeinschaft: diese aber ragt umgekehrt durch die beiden

---

[1]) Zum besseren Verständnis vgl. man u. S. 112. Die gerechte Obrigkeit hat, als Teil des rein geistigen (Kultur-, Liebes)reichs, ihren Ort in den Planetenhimmeln (S. 103): aber sie steigt herab ins Purgatorium (S. 84 f.) und verwandelt sich hier in (pädagogischen) Zwang. Vgl. auch S. 25.

Kulturgewalten ins Purgatorio nieder, um sich ihre Bürger heraufzuholen. Weder die Sünde noch die Heiligkeit sind etwas Abgeschlossenes, sondern durch die Heilsentwicklung des Purgatorio miteinander verknüpft: die Einzelseele aber, die von der Erbsünde weg zum neuen Adam wird, und die Gemeinschaft der Heiligen, die sie zu sich beruft, gebrauchen beide des Sakraments und des Rechts als eines Durchganges; das Recht insbesondere ist das Mittel, die Einzelseele an ihre Freiheit zu erinnern. Wie könnte es da im Widerspruch zu dieser Freiheit stehen?

Es ist eine der auffälligsten „mittelalterlichen" Unzulänglichkeiten des Dantischen Denksystems, daß es so scharf die Möglichkeit und Notwendigkeit des „Zwanges zur Freiheit", aber nicht den darin liegenden tiefen Widerspruch erkannt hat. So durchdrungen ist Dante von der prästabilierten Harmonie von Recht und Sittlichkeit, daß ihm der Zweifel eines Auseinandergehens beider, eines Zwiespalts zwischen Moralität und Legalität gar nicht aufsteigt. Für das positive Recht nimmt er zwar keine absolute Wahrheit und Giltigkeit in Anspruch: die antiche leggi (Purg. 6, 140) sind trotz ihrer Vortrefflichkeit außer Geltung gekommen, und selbst das römische Kaiserrecht ist in seinen positiven Bestimmungen veränderlich.[1]) Aber die Normen des Naturrechts sind unverbrüchlich: es bedarf nur der Persönlichkeiten, die sie anwenden (Purg. 16, 97). Es bedarf, für den harmonischen Zustand der Welt, einer gerechten Obrigkeit. Be-

[1]) Eine solche Änderung des positiven antiken Rechts hat Justinian vorgenommen: wieweit das Kaiserrecht seit der Kodifikation nun etwa vollkommen (vgl. Par. 6, 11 f.) und ebenso unverjährbar ist wie die Kaiserherrschaft (Mon. 3, 10; Ep. 6, 39—47 M. 408. Vgl. oben S. 37 ff.), mag dahingestellt sein. Im übrigen ist zu beachten, daß die Deduktion des Kaisertums in der Commedia fehlt und die logisch notwendige Universalmacht hier einfach als seiend gesetzt ist. Vgl. oben S. 39.

steht dieselbe aber, dann hat Dante — mit der Schlichtheit ältester patriarchalischer Staatsweisheit, die den Herrscher für Sittlichkeit und Seligkeit der Untertanen haftbar macht[1]) und die Summe der „rechten Politik" im Fürstenspiegel zieht[2]) — an der Wohlfahrt der Welt und aller einzelnen Gutgesinnten keinen Zweifel.

Nur wenig ist an der Verfassung der Welt naturrechtlich festgelegt. Auch hier ist Gesinnung wertvoller als Form; Dante fordert weniger eine arme, als eine uneigennützige Kirche, weniger einen verfassungsmäßig umgrenzten,[3]) als einen gerechten Staatsherrscher. Naturrechtlich unerläßlich ist vor allem nur die Weltmonarchie und die Trennung der Gewalten, die der Kirche die Liebe, dem Staat das Recht zuweist. Zwar braucht die Kirche eine Rechtsordnung (Par. 10, 104 f.)[4]), aber der Kirchenleiter, der mehr an Recht als an Liebe denkt, ist der Amtsverfehlung schuldig (z. B. Par. 9, 133—135; Ep. 8, 7, 109—121).

Besteht also die Monarchie und die Gewaltentrennung, sowie im Herrscher die rechte Gesinnung, dann vertritt die Obrigkeit für den Einzelnen die Stelle des unfehlbaren Gewissens.

Die noch unreife Einzelseele selbst kann nämlich noch nicht mit Sicherheit die Gottesstadt erblicken. Da tritt die Obrigkeit für sie ein. Es ist „der Fürst, der wenigstens den Turm der Gottesstadt erkennt" (Purg. 16, 96): wenn nicht das ganze Reich des Geistes, doch dessen Wahrzeichen, den Turm, die

---

1) Purg. 16, 103—105. Vgl. auch Par. 27, 139—141. Auch Aristoteles Pol. 1323 a 17 f. ἄριστα γὰρ πράττειν προσήκει τοὺς ἄριστα πολιτευομένους. Das ist der Grundgedanke der ältesten Staatsgeschichte der Welt, des Schuking.

2) „Alle Staatsweisheit ward unter der Form der Fürstenbildung gelehrt ... Was der Staat einheitlich vollbrachte, schien im Fürsten enthalten." Dahlmann, Politik[2], 218 f.

3) Vgl. Mon. 1, 14, 20—49.

4) Vgl. oben S. 29. 30 f.

‚laute Predigt vom Himmlischen‘.[1]) Vertraut sich der Einzelne einer Obrigkeit an, die ihn nach diesem Anblick richtet, dann geht er sicher zu seinem Heil.[2])

Mit dieser frommen Zuversicht hat sich Dante der ganzen Frage entledigt, bis wohin der „Zwang zur Freiheit" gehen dürfe; das Problem der Menschenrechte bleibt verhüllt. Staat und Recht sind ihrem Begriff gemäß Mittel, den Übergang der materialistischen Gesinnung der Einzelseelen in die idealistische zu befördern: aus der veränderten Gesinnung entspringt dann von selbst auch ein harmonischer Zustand der Gesellschaft. Nun ist aber, um diesen Läuterungsvorgang anzuregen, ein Apparat von dinglichen Maßregeln nötig, der auch vom sittlich noch Unreifen Gesetzlichkeit und Sitte fordert und erzwingt. Wer verbürgt nun, daß sich die äußerlich erzwungene Legalität in Moralität verwandele? Oder daß umgekehrt die geforderte Legalität nicht einmal auch einer tieferen Moralität im Wege stehe? Diese Gefahr, die Werkheiligkeit auf der einen Seite, das Antigoneproblem auf der andern, beunruhigen den typischen mittelalterlichen Denker nicht.

Auf ökonomischem Gebiet stellen die Verordnungen des Staates,

---

[1]) Vgl. J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters (Freiburg 1902), 141. „Glocken als Lehrer und Mahner der Menschheit . . . . Die Vorstellung eines über den irdischen Verhältnissen Stehenden . . . . An anderer Stelle erblickt (Honorius) in den Türmen das Bild der zwei Gebote, durch die der Prediger vom Irdischen zum Himmlischen entrückt, das Reich Gottes verkündet." Auch die zweite Bedeutung des Turmes, die Schutzwehr, würde in Betracht kommen, doch eher für die Obrigkeit selbst als das von ihr Erschaute.

[2]) Daß eine schlechtberatne Obrigkeit einen Zwiespalt im Gewissen des Untergebenen (Antigoneproblem) erregen kann, ist selbstverständlich: das Einzelgewissen sagt dann unfehlbar, wie sittlich-„logisch" zu handeln sei (Inf. 27, 67—123). Hier wurzelt das Widerstandsrecht. Es kommt aber Dante nicht in den Sinn, daß auch zwischen einer gewissenhaften Obrigkeit und dem Gewissen des Untertanen ein sittlicher Konflikt entstehen könne.

die dazu da sind, den Einzelnen zur rechten Gesinnung zu leiten (Handelsverordnungen, Zinsverbote, Preistarife, Luxusverbote und dgl.), ein Gefüge von Ordnungen auf, dem es nur noch schwer anzusehen ist, daß die Befreiung der Einzelseele der eigentliche Endzweck ist. Auch das Mittelalter suchte die Diagonale zwischen der einen Pflicht des Gemeinwesens, die Welt zur Unterdrückung der cupiditas einzurichten, und der andern, der Einzelseele Spielraum zu selbständiger Gestaltung der Dinge zu lassen. Die distributive Gerechtigkeit hat einen Besitzkommunismus rechtlich nie zu erzwingen beabsichtigt (s. S. 60). Sie ehrte und förderte zwar das Kloster als freiwilliges Rechtsabbild des Liebesreiches (Purg. 15, 57; 26, 128 f.). Aber niemals hat geistliche oder weltliche Obrigkeit versucht, die Anweisung zum seligen Leben, die sie den haltbedürftigen Seelen zu bieten schuldig war, bis zu der allgemeinen Zwangsaufstellung klösterlicher Ideale zu steigern. Das ganze Kirchenrecht ist ein Kompromiß der zwangsmäßigen Vernunftrechtsordnung der Welt mit der freien Willenssphäre des Einzelnen. Trotz alledem ist sich das mittelalterliche Denken grundsätzlich jener Grenze, durch deren Überschreitung Staatspatriarchalismus in Staatsdespotismus umschlägt, nie recht bewußt geworden, sowenig wie es die Scheidelinie zwischen Sitte, Sittlichkeit und Recht scharf erkannte (s. S. 18).

Das Schweigen Dantes ist nirgends so merkwürdig, wie im Brennpunkt des Problems: der Gedankenfreiheit. Nichts ist uns selbstverständlicher geworden, als dies Grundrecht der Persönlichkeit. Dante indes deutet keinerlei Grauen vor Ketzerrichterei an.[1] Der Befehlsgewalt der Obrigkeiten zieht er

[1] Die Belege, die Kraus Dante 723 für die angebliche Erklärung der „unantastbaren individuellen Gewissensfreiheit eines jeden Bürgers" durch Dante anführt, scheinen mir auf einem Mißverständnis zu beruhen.

keine unübersteigliche innere Grenze. Wie immer er in der Wirklichkeit sich die Gewissensfreiheit gegenüber den Handlungen und Vorschriften der absolut sein sollenden Autorität wahrte, er hat daraus keine Schlüsse für die Lehre gezogen (s. S. 48ff.).[1]) Zu vernunftnotwendig war für ihn das Dogma, zu einleuchtend seine Offenbarung, als daß er in ketzerischen Bewegungen Befreiungskämpfe der Moralität gegen die Legalität, oder gar wahre christliche Gewissensnot und religiösen Ernst hätte ahnen mögen. Das Los der vorchristlichen Heiden, die des Heils unschuldig verlustig gingen, hat ihn schwer bedrückt; in der Selbständigkeit der Ketzer sah er nur trotzige Ablehnung der dargebotenen Gnade. Die mittelalterliche Soziallehre verliert hier ihren erbaulichen Charakter und nimmt unter dem Einfluß des kirchlichen Realdogmas ihre härtesten Züge an.

Daß Dante im Inferno die Schismatiker, die den Rechtsfrieden der Menschheit zerreißen, und, milder, auch die friedlichen epikuräischen Materialisten, die die Würde der Seele leugnen, bestraft, gibt freilich noch keine Antwort auf die Frage: über welche Häretiker soll schon vor der göttlichen Gerechtigkeit die menschliche das Richtschwert schwingen? und wenn die weltliche Strafgewalt die Hand erhebt, hat sie einfach das Urteil der Kirche zu vollstrecken, oder selbst zu urteilen? Da Dante sich vor diesen unumgänglichen Fragen in Schweigen hüllt, hat es wenig Zweck, über seine Meinung zu streiten. Wie wir schon gesehen haben (s. S. 50), bleibt es bei ihm unentschieden, inwieweit das Einzelgewissen der irdischen Autorität untersteht. Die rechtgesinnte Seele kommt mit der rechtgesinnten Obrigkeit im Willen überein: dies mögen wir, wenn auch nicht einwandslos, zugeben. Wer aber entscheidet im Falle der Meinungsverschiedenheit?

[1]) Das Toleranzprinzip bei Marsiglio, Def. pac. 2, 9f. Vgl. O. Gierke, Johannes Althusius, Breslau 1880, S. 57, Note 3.

Hätte Dante noch erlebt, daß die geistliche Autorität sein Buch, in welchem er ihre Omnipotenz kraft eigener Gewissensfreiheit verneinte, verdamme[1]): dann erst wäre der Augenblick für die klare Entscheidung gekommen. Man kann sich beim Verfasser der Monarchia gewiß schwer ein laudabiliter se subiecit denken (s. S. 31). Doch das ist eben mittelalterlich an Dante und seiner fides implicita, daß der Konflikt wohl angelegt ist, seine Lösung aber im Ungewissen bleibt. Noch waren die Widersprüche der Ekklesiastik nicht zu Ende gedacht; nominalistische Kritik und Sekten-Freisinn setzten sich eben erst zu ihrer auflösenden Arbeit in Bewegung. Im Glauben an die gottbestimmte Einheit von Recht und Sittlichkeit hat Dante das eigentliche Problem, das sich aus der Durchführung des mittelalterlichen Staatsideales ergab, nicht gesehen. Die Größe der obrigkeitlichen Aufgabe, gewissensfreie, selige Menschen zu bilden, — was in solcher Tiefe niemals das Ziel eines antiken Staatsideales gewesen war —, machte blind gegen die Gefahren des pädagogischen Drills. Zu Gefäßen des göttlichen Geistes bereitete die Christenheit ihre Angehörigen; aber je geläufiger sie die Töpferscheibe drehen lernte, je unbarmherziger sie die abweichenden Formen zerschlug, desto mehr überwältigte das Mittel den Zweck.

Unverkennbar sucht trotzdem die Staatsidee des Mittelalters in sich die gewaltige Spannung auszusöhnen, welche zu jeder Zeit, in den Gegenparteien der Individualfreiheit und des objektiven Gemeinschaftszwanges verkörpert, um die Gestaltung des öffentlichen Lebens ringt. Aus dieser Spannung erklärt sich die in der mittelalterlichen Staatsidee lebendige Antinomie: die

---

[1]) Die erste kirchliche Verurteilung der Monarchia (weil sie die rechtliche Weltoberhoheit des Papstes zugunsten des Kaisers anfocht) wurde wenige Jahre nach Dantes Tod, noch unter Johann XXII., nach der Kaiserkrönung Ludwigs d. B. vorgenommen (um 1327). Vgl. Kraus 281. 718 ff.

dienende Stellung des Staates, da er nur den Einzelnen zur Kultur heranführt, ohne selbst bleibende Stätte der Vollendeten zu sein, und seine gottähnliche Erhabenheit, da er berufen ist, das Heil zu vermitteln; sein Verzicht, die Materie als solche zu reformieren, vielmehr nur die Menschen, und dann doch seine Pflicht, die Ordnungen des Jenseits in einer Summe von Maßregeln im Diesseits objektiv abzubilden; seine Ablehnung einer grundsätzlichen Gleichmacherei der bestehenden ungleichen Verteilung der Weltgüter, und dann doch sein durchgreifender Schutz des gerechten Lohns und Preises usw. In die Gesinnung der Einzelseele ist alles gelegt, aus der Ethik steigt die Soziologie empor; aber dennoch kann das Gottesreich nicht warten, bis seine vorbestimmten Insassen von selbst den Weg zur Überwindung der Sünde gefunden haben: vielmehr ist der Staat der Stempel, den der göttliche Geist der Menschenwelt aufprägt.

Da der Staat aber nur ein Mittel zur Freiheit ist, so strebt er der eigenen Auflösung und Abdankung zu. Indem diese Freiheit nicht als Belieben eines Jeden, zu handeln oder mißzuhandeln, sondern als ein Frei-Sein des Einzelnen von Selbstsucht, als Hingabe an das Allgemeine verstanden wird, so schützt der väterliche Rechtsstaat den Einzelnen wie vor den Übergriffen des Nächsten, so auch vor sich selbst, solange es not tut; ist aber die Einzelseele vergeistigt, ihrer selbst Herr, ist das Purgatorio durchpilgert und das irdische Paradies erreicht, so entläßt der Staat den innerlich Freien nach vollendeter Erziehung auch aus der äußeren Unfreiheit des Rechtsverbands:

„Nicht warte mehr auf meine Wort' und Winke,
Denn frei, gesund und aufrecht ist dein Wille,
Es wäre unrecht, ihm nicht Bahn zu geben:
Drum krön' ich dich dir selbst zum Papst und Kaiser".

(Purg. 27, 139—142.)

Die autonome Seele ist beiden Obrigkeiten zugleich entwachsen; doch bleibt dies für leibliche Menschen ein unerreichbares Ideal, weshalb die „Zwei Schwerter" oder „Zwei Sonnen" nicht nur für die Menschheit bis zum Ende der Welt, sondern auch für jeden Lebenden bis zu seinem Tod unentbehrlich sind.

3. Das Irdische Paradies.

Aber nicht nur ist für den Einzel-Menschen, insoweit er unfrei, die Gemeinschaft notwendig, sondern ebenso notwendig entsteht auch aus ihm, insoweit er frei, die Gemeinschaft. Die Wechselseitigkeit von Individuum und Verband läßt sich jetzt schon überblicken. Von jenem Menschen, der, zum Tier geworden, nicht mehr fähig war, eine Gemeinschaft einzugehen, bis hinauf zu jener Seele, die in Gott eingegangen, sich selbst genug ist, von diesen beiden Endpolen, die jenseits des Sozialen liegen, in Dantes Symbolsprache vom Mittelpunkt der Erde bis zum Empyreum, spannt sich die abgestufte Welt der umana compagnia. Sie entspringt aus dem geistigen Willen der Einzelseele (s. S. 64ff.); und umgekehrt: in sie mündet der geistige Teil des Menschen hinein.

Dieser Gedanke der Wechselseitigkeit von Ich und Kultur gibt Dante die erstaunlichste Wendung seines Gedichtes ein: als die Seele, nach vollbrachter Läuterung, königlich ins Irdische Paradies eintritt, ist sie nicht am Ziel. Der Sünde ledig, ist sie doch noch nicht bei Gott. Die Welt ist überwunden —; wäre der mittelalterliche Denker ein Individualist im Sinne des Humanismus, so könnte wahrlich das Gedicht nicht weiterschreiten über diesen Punkt des freien Selbstgenusses hinaus. Jetzt aber soll das souveräne Ich in die Welt eingehen, und die Welt sich ihm verbinden, so fordert der mittelalterliche Individualismus. Er kennt nicht das absolute Ich in seinem Gegensatz

zur Welt. Da die Seele frei geworden ist für geistige Güter, so kann sie gar nicht anders als in die Liebesgemeinschaft der Geister eintreten (s. S. 70).

Darum versinkt im Irdischen Paradies die reine Seele, die keine Aufgabe der eigenen Läuterung mehr hat, keineswegs in ein bloßes seliges Spiel; die Bedeutung des Lebens wäre dann dahin. Nur das Kind kann so in Unschuld auf sich selbst beschränkt dahintanzen, wie die still- glückliche Bewohnerin des Gartens Eden, Matelda. Nicht dies ist die Seligkeit des durch Schuld und Buße siegreich hindurchgegangenen neuen Adam, des männlichen Menschengeistes. Ihm ist das einsame Eden nur Rastplatz des freigewordenen Willens vor dem Aufflug zum kulturbevölkerten Himmlischen Paradies. Auf den seligen Garten folgt die selige Stadt, auf die blumenpflückende, bei sich träumende Matelda die dem Wandergeist eine reine Gemeinschaft eröffnende Beatrice. Naturversenkung ist im Mittelalter stets nur Vorbereitung oder Umgebung eines Kulturereignisses, wie die Landschaft in der Malerei nur Hintergrund der Heiligenfigur. Die civitas Dei ist ein Wanderziel, der Garten Eden ein Vorhof.

Aber wie die Seele aufsteigt, so senkt sich der Himmel zu ihr nieder: bevor sie in ihn eingeht, zieht er sie zu sich empor. Die Gestalten des Himmlischen Paradieses kommen nach Eden herab und erfüllen den Garten mit jenen gedankenschweren Visionen, in welchen man mit Recht seit Alters den Kreuzungspunkt aller Commedia-Motive erblickt.

Nur die Wechselseitigkeit von Mensch und Gemeinschaft erklärt das Zusammentreffen des Pilgers, der den Läuterungsberg erstiegen hat, und der Gemeinschaft, die, ihn zu empfangen, vom Himmel auf die Bergeskuppe herniederschwebt. Indem die Gemeinschaft sich aus ihrem ewigen Sitz herabläßt zum

Horizont der Zeitlichkeit, ist sie dieselbe wie droben, aber auch nicht mehr dieselbe; sie bringt die Unzerstörbarkeit der Idee mit und nimmt noch dazu die Unbeständigkeit der Materie an, indem sie sich versinnlicht. Sie empfängt so „Zwei Naturen": Christus der Gottmensch führt; die Offenbarung der Schrift geleitet den Wagenzug. Es ist die sichtbare Kirche als der Herniederstieg der unsichtbaren; die reine Kultur, die zur Kulturmacht wird, um die Erde zur Ewigkeit zu ziehen, und dafür alle Fährlichkeiten der irdischen Sündenwelt zu tragen auf sich nimmt: „Leib und Glieder der kämpfenden Kirche",[1] „die Gottesstadt auf Erden pilgernd".[2])

Aber noch bevor der sichtbare Gott-Christus den Gnadenwagen der zeitlichen Kirchenanstalt auf die Erde führte, hat Gott-Schöpfer ein anderes Erziehungsmittel für die Menschheit ge-

---

[1]) Schon Petrus Dantis a. o. S. 53 Anm. a. O.

[2]) Die beste, wenn auch nicht in allen Einzelheiten endgiltige Auslegung der Visionen bei E. Moore, Studies in Dante. Misc. Essays, 3. Series. Oxford 1903, 178—220. Die unsichtbare Kirche, im Himmel auf die 7 Planetenräume verteilt und in der Himmelsrose zusammengefaßt, geht in die offenbarte Kirche ein: diese Gleichung scheint mir auch eine ungezwungenere Erklärung der sette liste, die den cielo über dem Kirchenwagen bilden, nahezulegen, als die landläufige ist (Purg. 29, 82; 30, 1—6). Wenn die 7 Leuchter die 7 Gaben des h. Geistes (nach De civitate Dei 11, 31) oder die 7 Sakramente sind, so können die liste schlechterdings nicht eben dasselbe sein; so schwanken denn auch fast alle Erklärer. Die andern Siebenzahlen, die man vorgeschlagen hat oder noch erwägen könnte (vgl. Sauer a. o. S. 77 a. O. 75 ff.), geben einen noch erzwungeneren Sinn. Faßt man die liste dagegen als die 7 Planetensphären, wie ich vorschlagen möchte (wobei etwa auch an Apoc. 1, 16 erinnert werden könnte), so sind sie als Himmelsdach des Wagens angemessen und fügen eine neue Entsprechung (vgl. Purg. 31, 106) zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche ein. Moores Auslegung (a. a. O. 181) ist nicht annehmbar; bei seiner Deutung hätte Dante als guter Symboliker die 7 liste aus einem Leuchter quellen lassen müssen. Auch daß sie zusammen das Spektrum bilden (Purg. 29, 77 f.), zeigt sie am ungekünsteltsten als Zerteilung des kosmischen Lichts in dem Sinn, den wir bei den Planetenhimmeln kennen lernen werden.

gründet. Der Baum der Erkenntnis bedeutet das göttliche „du sollst", das als heteronome Satzung die Menschengemeinschaft beherrscht, um die Läuterung der Seelen zur autonomen Freiheit anzuregen. Zugleich mit dem Menschen hat Gott das Recht gesetzt, im ersten Verbot an die Protoplasten. Seine wahre Bedeutung als Vorschule der Moralität empfängt es freilich erst nach dem Sündenfall,[1]) als „Heilmittel gegen die Schwäche der Sünde."[2])

So werden die Ideen von Gnade und Recht, Kirchengemeinde und Obrigkeit dem Pilger, der die Welt, worein sie wirken, bereits durchschritten hat, in ihrer Ganzheit anschaubar.[3]) Und auch das wird ihm, im zweiten Akt der Visio-

---

[1]) Si homo stetisset in statu innocentiae, in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset. Mon. 3, 4, 77 ff.

[2]) Die Legalität, die äußere Bezeigung rechter Gesinnung, beginnt mit Überwindung triebhafter Handlungen nach Maßgabe des Verbots. Christus allein hütet sich vor jeder Verletzung desselben (Purg. 32, 37—45), er unterwirft sich dem Recht und dem Reich (vgl. die von E. Moore a. soeben a. O. S. 197 Anm. 1 aufgeführten Belege; das ogni giusto sicher Matth. 3, 15, Moore S. 190). Das Kreuzesholz des Gehorsams Christi ist vom Baum geschnitten (Purg. 32, 51). Wer Recht und Obrigkeit verletzt (scindere. Mon. 3, 10, 35 ff., Purg. 32, 43), beleidigt Gott (Purg. 33, 58 f.) in Wiederholung der Adamssünde (Purg. 33, 57. 61—63). Nun tritt neben das seinem Stamm nach unzerstörbare ideale Recht und Reich (Baum der Erkenntnis) die geschichtliche Obrigkeit des römischen Reiches (Adler), und die empirische Staatsgewalt schädigt das zeitlose Recht; diese Verdoppelung oder richtiger Zerlegung des komplexen (Rechts- und Obrigkeits-)Begriffs in mehrere allegorische Subjekte findet sich entsprechend bei der Kirchenvision. Vgl. auch die zweimalige Wiederkehr des Adlers in Merkur- und Jupiterhimmel (unten S. 93. 102). Der Baum (Purg. 32, 37 ff.) ist von oben nach unten gewachsen, seine Zweige verbreitern sich der Spitze, d. h. der größeren Erdferne und Himmelsnähe zu und machen die Früchte der gierigen Hand unzugänglich (wie in Purg. 22, 135); er ist überdies so himmelhoch wie der Danielische Baum (Dan. 4, 7 ff.), der das Weltreich bedeutet.

[3]) Die Vision ist gleichsam vom (himmlischen) Paradiso her zu lesen; doch ist neben dieser Hauptbedeutung nicht ganz die andre Entsprechung zu übersehen, die zwischen der Idealoffenbarung des Gemeinwesens hier am Schluß

nen, nun begreiflich, wie diese Mächte, trotz ihrer ewigen Idee, in ihrer zeitlichen Erscheinung verwüstet werden, ja, wie Sacerdotium und Imperium einander selbst herabwürdigen: auf die Idee der Kulturmächte folgt ihre Geschichte.[1])

Anstatt, daß die Kirche im Schatten des weltlichen Reiches ausruht, dessen kahle Zweige nur dann aufleben und in der Kaiserfarbe des Purpurs ausschlagen, — sucht die weltliche Macht die geistliche heim, und die geistliche wird durch Verweltlichung zur Hure. In unaufhaltsamem Wechsel der Bilder spiegelt beider Leidensgeschichte die Wandelbarkeit der irdischen Gesellschaftsordnung. Sie aus ihrer Knechtsgestalt wieder zur Reinheit der Idee zu führen, wird die Aufgabe der Reformer aller Zeiten sein, und niemandem fällt das Zwangsrecht der Reform als seine eigenste Pflicht so zu wie dem Kaiser, dem höchsten Vertreter der weltlichen Obrigkeit auf Erden. Das ist die Bedeutung der Visionen, die in den drei Aufzügen von

des Purgatoriums und dem Gedanken an die zerrütteten Gemeinwesen am Schluß des Vorpurgatoriums besteht (Purg. 6). — Man beachte, daß in den wundersamen Visionen, wo das Ewige noch einmal selbst Geschichte in der Geschichte wird, die erste größere organisch gegliederte Gemeinschaft (mit dem Kirchenzug) in die Commedia eingeführt wird. Noch die Büßerzüge waren bloße Aggregate gleichgerichteter Willen, und die Statius-Episode ihrem Hauptsinn nach zwar eine Veranschaulichung der freien Freundschaft, die zwischen reinen Seelen von selbst entsteht, jedoch keine eigentliche Körperschaftsbildung gewesen. — Was die eben berührte Rolle der Freundschaft als Überleitung von der Ich-Begrenztheit zum Liebes-Allverband betrifft, so ist besonders die Wandelung im Verhältnis zu Virgil zu beachten, das von Respekt immer mehr zu Innigkeit wächst (auch in Äußerlichkeiten bemerkbar, in Inf. heißt Virgil 79mal maestro, in Purg. nur noch 28mal, padre dagegen in Inf. 1mal, in Purg. 11mal). Vgl. auch Conv. 1, 6, 33 f. M. 243: gli amici siano quasi parte di un tutto.

[1]) In ihrer die Visionen fortsetzenden allegorischen Geschichte tritt, wie auch vorher in der idealen Erscheinung beider, der höhere Rang der Kirche unverkennbar hervor. Vor allem: Der Baum kommt nicht wie der Wagen aus dem Himmel und kehrt nicht dahin zurück. Er wurzelt in der Erde und hat nur für die Zeitlichkeit Bedeutung.

Idee, Geschichte und Reform die christliche Geschichtsphilosophie entrollen.[1])

In die geschichtliche Welt, die sich von gesetztem Anfang zu gesetztem Ziele bewegt, steigen die Kulturmächte herab; eine zeitliche, stufenartige Enthüllung von Gottes Willen, dem griechischen Denken fremd, dem jüdischen entstammend.

Das Dasein des Göttlichen in der Welt hat diese zwei Seiten: die wechselnde Zeitgeschichte seiner Trübungen durch menschliche Sünde — das lehrt das Irdische Paradies —, und die Ewigkeit seines Waltens über alles Vergängliche: dies wird das Himmlische Paradies enthüllen. Im Irdischen Paradies wird gezeigt, was menschliche Sünde am Gottesreich verstümpert (Purg. 32, 37. 94—160); im Himmlischen, wie der vernünftige Plan und Zweck der Weltgeschichte, aller Durchkreuzung zum Trotz durch die Gnade Gottes in der Menschheit vollbracht wird. So kann im Firsternhimmel noch einmal ein großer weltgeschichtlicher Zug, der Triumph Christi, den irdischen Kirchenzug überhöhen. Beide Seiten, die ewige Idee der Kultur und die Zerrüttung derselben durch die Menschenwelt, gehören zusammen: Die Gesichte des Irdischen Paradieses und die der Sphärenwelt sind dasselbe Reich, von zwei verschiedenen Standpunkten, sub specie temporis und sub specie aeternitatis gesehen.

Nachdem der Wanderer die Trübung der Idee durch die materialistischen Triebe begriffen hat, ist er reif, auch den Sieg des Gottesreiches über die Materie zu schauen; er schwebt zum mundus intelligibilis auf.

---

[1]) Von den drei Akten zerfällt der erste wiederum in zwei Szenen. Es ergibt sich A 1) Die offenbarte Kirche, Purg. 29—31. A 2) Weltkirche und Weltstaat in ihrem idealen Verhältnis, als Stiftungen Gottes, Purg. 32, 1—69. B) Nachchristliche Weltgeschichte, die Weltmächte in den Händen der Menschen, Purg. 32, 70—33, 78. C) Zukunft, Purg. 33, 40—45. Dazu Inf. 1, 102—111; Par. 27, 142—148.

Es gibt keinen Individualismus in Geschichte und Kultur, außer wie er ausfließt aus Gemeinschaft und dadurch bedingt bleibt, oder wie er Gesellschaft hervorbringt und trägt. Solches entgegengesetzte Verhältnis des einzelnen Menschen zur Menschheit ist das ... Problem.

F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft
1. Aufl. (1887). XXIX.

V.

Paradiso.

Endzweck des Weltgeschehens ist die Vergottung der Einzelseele. Daß auch die schon geläuterte Seele dorthin nur, über das eigne Ich hinaus, durch die Bürgerbetätigung im Gottesreich gelange, lehrte das Purgatorio; Zeit ist es nun für die Commedia, die gemeinschaftsbildende Kraft des göttlichen Geistes (S. 70) zu veranschaulichen.

Gottgewollt ist nicht nur die Vielheit der Menschen, sondern auch die Einheit des aus einer Wurzel (Purg. 28, 142) entsprossenen Menschengeschlechts: das, selbst in seiner Sündengestalt noch, als Ganzes gesehen einem Einzelmenschen gleicht.[1] Doch nur in Gott vereinigt es sich wahrhaft zu einer echten Gemeinschaft: „Überall befiehlt Gott, dort regiert er."[2] In der „Gottesstadt" (Inf. 1, 126. 128), dem „sichern freudigen Reich" (Par. 31, 25) tritt nicht einmal mehr die Zwieheit von Staat und Kirche dem Wandrer entgegen. Wie es hier keinen Gegensatz von Körper und Geist mehr gibt, so fällt auch die Scheidung von Recht und Gnade weg: alles geschieht dort um

---

[1]) S. o. S. 62.

[2]) In tutte parti impera, e quivi regge Inf. 1, 127. Vgl. Augustin, De civitate Dei 20, 9 (in der o. S. 11 a. Ausg. 2, 450, 15 f.): Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius. Zum Unterschied von imperare und regnare auch Ep. 5, 6, 101 f. M. 406).

Liebe. So wird denn Erziehung und Zwang dort aufhören, und auch die Kirche nur als geistige Gemeinde weiterbestehen, nicht mehr als die sichtbare Anstalt mit Verwaltung, Rechtspflichten und Möglichkeit des Verfalls. Dies Reich erfreut sich ewiger Beständigkeit und vollendeter Ruhe. Jeder Mensch ist mit seinem geistigen Teil „Bürger dieser wahren Stadt und pilgert in den Städten der Erde nur als Fremdling" (Purg. 13, 93—96; vgl. 32, 101; Par. 24, 43).

Soll aber dieses Reich sich nicht nur in die Tiefe des Göttlichen einsenken, sondern in die Breite des vielfältigen Menschendaseins entfalten, so bedarf es dazu einer Gliederung und Abstufung aller geistigen Werte.

„Mehrstimmiger Gesang gibt holde Klänge,
So auch erzeugt im Leben der Verklärten
Verschiedner Rang die holde Harmonie . . .

Da lernt' ich, daß auf allen Himmelsgraden
Seligkeit ist, — wenn auch verschiedner Weise
Des höchsten Gutes Gnade sie beträuft."
(Par. 3, 88—90; 6, 124—126)

Um die Menschennatur in der unendlichen Besonderheit ihrer Erscheinungen in sich aufzunehmen, differenziert sich das höchste Gut; das eine Licht bricht sich in verschiedne Strahlenbündel, die wiederum in unzählige Lichtpunkte verstäuben:

„Und wie ihr Funken in der Flamme seht . .,
So sah im Licht ich andre Lichter glimmen."
(Par. 8, 16—19).

Die Punkte sind die Individuen, zwar als Bürger des Geistesreiches reines Licht, mit fast überwundener Stofflichkeit, jedoch verharrend auf besonderer Stelle, in individuellem Amt. Der Himmel verteilt die Ausstrahlung des Geistes auf viele Einzelne, aber er sammelt umgekehrt die Individuen auch in große

gemeinsame Sphären ein. Das Paradiso enthält nicht hart sich stoßende Einzelatome, wie das Inferno, nicht Zersplitterung der Menschenmaterie, sondern organische Gliederungen. Der Geist Gottes, indem er in die besonderen Bedürfnisse der Menschheit eingeht, verzweigt sich in einige große, herrschende Ideen und faßt in ihnen die Vielheit der Seelen zusammen: die Kultur entsteht als ein Reich der Berufe, worin der Einzelne untergeht, dem Kosmos aber doch noch auf seine besondere Weise dient.[1])

Dies ist der Sinn der sieben Danteschen Planetensphären. Wie in Inferno und Purgatorio regelt der Stufenbau der Kreise den Gedankenfortschritt.[2]) Die drei unteren Planetensphären, Mond, Merkur und Venus, klären die Ideen der Berufsbesonderung überhaupt; die vier oberen, Sonne, Mars, Jupiter und Saturn, erbauen den Berufsstaat Gottes aus den verschiedenen

---

[1]) Vortrefflich Voßler 1170 f.: „Im Inferno waren die Menschen steinharte Individuen; im Purgatorio waren sie typische, lyrische Temperamente. Hier sind sie nur noch Spiegel und Reflexe des absoluten Geistes. Dem Besucher des Himmelreiches stehen sie nur in repräsentativer Rolle als Funktionäre der großen Idee gegenüber. Jeder von ihnen ist hierarchisch eingegliedert und stellt eine Kategorie des Geistes, eine besondere Spiegelung der Idee, bzw. eine Klasse oder Unterklasse der himmlischen Rangordnung dar."

[2]) Die Planetenhimmel eignen sich zu dieser symbolischen Funktion um so besser, als sie nach Dantes Kosmologie auch realiter die mittelbaren Urheber der irdischen Arten sind. Wie sehr Symbolik und Realglaube in der Danteschen Astronomie bzw. Kultur-Ideen-Lehre durcheinanderspielen, mag an folgenden wenigen Hauptsätzen erkannt werden. Lo inducere perfezione nelle disposte cose: Della quale induzione, quanto alla prima perfezione, cioè della generazione sustanziale, tutti i filosofi concordano che i cieli sono cagione. Conv. 2, 14, 25 ff. M. 265. Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est, deinde in coelo tanquam in organo, quo mediante similitudo bonitatis aeternae in fluitantem materiam explicatur. Mon. 2, 2, 11—14. Vgl. Par. 18, 116 f. Der Himmel ist das fehlerlose Werkzeug des Schöpfers, die Fehler fallen erst der Materie zur Last. Mon. 2, 2, 14—22. Vgl. unten S. 95 ff. Das ungeheure astronomische Interesse und Wissen Dantes (vgl. E. Moore, Studies in Dante 3, 1903, The astronomy of Dante) geht auf diese Zusammenhänge zurück. Jedoch ist Dante auf seine klassische

hauptsächlichsten Kulturideen. Er ist zugleich das geistige Urbild des irdischen Ständestaats. So vereinigt sich im Idealstaat Dantes die Großartigkeit des platonischen mit der des augustinischen Entwurfes auf eigentümliche Weise.[1])

1. Die unteren Planetenhimmel.

In der Sphäre des **Mondes**, des Erdtrabanten mit wechselndem Licht, schwankt die Hingabe des Einzelnen an die Gemeinschaft noch. Trennender Naturtrieb kämpft mit verbindender Geistigkeit. Der wankelmütige Wille bindet sich zwar schon an das Gesetz des Gottesreichs: er findet den Begriff

---

kulturphilosophische Ausdeutung des Himmels erst nach Abfassung des Convivio gekommen. Der verschiedene Leuchtgrad der Sterne ist ein dem Zeitalter geläufiges Sinnbild für Tüchtigkeitsstufen. (Vgl. z. B. Joh. Salisb. Pol. 7, 23). Den neuplatonischen Strömungen der Patristik und des 13. Jahrhunderts verdankt Dante die Möglichkeit, das Reich der Kultur zu schildern. Mit Aristoteles allein wäre er ohnmächtig vor der Aufgabe des Paradiso gestanden (s. u. S. 98). Um die Stufen der Annäherung an Gott zu bilden, haben ihn die Astronomie, der neuplatonische Lichtemanatismus und der Tugendkatalog beraten: die eigentliche Erfindung ist dennoch ganz persönlich. Denn während beispielsweise für Inferno und Purgatorio in den überlieferten Sünden- und Bußsystemen die Anordnung klar gewiesen war, ist die Ausfüllung des astronomischen Rahmens durch soziologische Emanationssymbole Dantes eigenste Schöpfung. Er hat sich dabei an Namen, Lage usf. der Planeten inspiriert. Gelegentlich (z. B. beim Marskreis) scheint dieses heuristische Prinzip ihn zunächst zu beengen: doch gehört der sinnvolle Einbau des Ideenstaates in die Himmelssphären zu den größten Taten seiner dichterisch-philosophischen Erfindungskraft.

[1]) Auch den Gegensatz der untern und der obern Paradisokreise hat Voßler 1181 f. bis zu einem gewissen Grade scharf erfaßt: „Während die Seelen des unteren Paradieses in der Hauptsache nur als Schulbeispiele oder klinische Fälle oder Gelegenheiten zur Erörterung der philosophisch-theologischen Grundfragen über Natur und Geist betrachtet werden, haben die Seelen des oberen Paradieses ihre eigene Bedeutung. Sie sind Vorbilder und Autoritäten, also keine konkreten Beispiele für die abstrakte Theorie, sondern verklärte Idealfiguren für den sterblichen Menschen. Die Seelen des unteren Paradieses sind in der Hauptsache derart gestellt, daß der Wanderer mehr an ihnen als von ihnen lernen kann."

des Gelübdes, als Voraussetzung des Berufs. Durch jeden Bruch des Gelübdes wird die Zuordnung des Einzelnen zum Endzweck der Menschheit gefährdet; darin liegt natürlich Verschulden: denn „Kein Wille, der nicht will, ist umzubringen" (Par. 4, 76). Das Wesen des Gelübdes ist es eben, den unvermeidlichen Anfechtungen die Vorstellung eines absoluten Gebundenseins entgegenzusetzen, und dadurch den zum Guten bestimmten Willen stetig zu sichern. Aber die individuelle Natur erweist sich als gefährlicher Feind der im Gottesreich übernommenen Pflicht. Leicht sinkt der Einzelne aus der positiven christlichen Kultur in die negative Selbstsucht zurück.

Eine zweite unvollständige Form der Hingabe des Einzelnen an die Gesamtheit zeigt der Merkurhimmel. Hier handelt es sich nicht um zeitweiliges Versagen, sondern um eine von Vornherein nur unter Vorbehalt gegebene Zusage. Wen onore und fama zum Dienst im Gottesreich anspornen, der mischt bei aller Entsagung doch irdische Antriebe unter die rein geistigen (Par. 6, 112—123). Zwar adelt das Amt den Mann; Ehrsucht bezwingt die niedrigeren Regungen der Selbstsucht und unterstützt so den Kampf gegen die cupiditas, auch ohne selbst über sie erhaben zu sein. Aber die „Tugend der Heiden," Heldenleistung wie aufopferungsvoller Gehorsam aus Ehrgeiz, hält die Politiker und die treuen Verwalter irdischer Geschäfte doch im Merkurhimmel, d. h. auf einer niedrigen Stufe des Kulturreiches, zurück. Der Korpsgeist ist immer eine Macht, die den Einzelnen über sich selbst hinaushebt; solange jedoch die Gemeinschaft nicht das corpus mysticum der reinen geistigen Kultur ist, kann sie auch ihrem Diener nicht die beste Weihe geben.

In seiner geschichtlich glänzendsten Leistung aber wurde der hier entwickelte irdische Gemeinsinn zum Schemel der christlichen Obrigkeit: im Weltreich der Römer. Seit Augustin ist

die Aufrichtung dieses Reichs mit den Opfern und der Arbeit, die der Gedanke der salus publica den römischen Bürgern unter Beugung ihrer Einzelselbstsucht auflegte, das klassische Beispiel für den relativen Wert des Diesseits-Strebens in seiner höchsten Form. Nicht im Widerspruch zu Augustin, doch mit noch feierlicherem Klang, ehrt Dante den Römergedanken als den materiellen Ursprung des Weltkaisertums. Obrigkeit bedarf realer Macht, diese kann sie aus dem Recht allein nicht ziehen, und so ist im Gesamtbau der Weltgeschichte das Macht-Streben Altroms göttlich gewollt (Mon. 2), wenn es auch von der vollen Reinheit des Willens entfernt bleibt. Rom, als dessen Vertreter Dante, von seinem Standpunkt aus vortrefflich, den Staatsmann-Theologen Justinian reden läßt, darf seinen Adler aus dem Merkurhimmel zum Jupiterhimmel emporsenden, wo die gerechte Obrigkeit wohnt. Mit seinem Januskopf von virtus und cupiditas, seinem ruhmgierigen Verzicht auf bequemen Lebensgenuß hat das alte Rom bei Dante denselben Platz wie Napoleons heroische „Grille" in Fichtes Geschichtsphilosophie.[1])

Der Schatten der Erde fällt also auf den Kreis derer, die der humana civilitas aus Ehrgefühl dienen (Par. 9, 118f.). Dieser

[1]) Der Merkurhimmel ist für das empiristische Moment an der Bildung des Imperiums, was der Jupiterhimmel (unten S. 102) für das ideale. Daß der Adler sich in diese beiden Sphären zweiteilt (vgl. auch das Irdische Paradies oben S. 85 Anm. 2), ist für die Vergeistigung des Monarchia-begriffes (oben S. 38) bezeichnend; schließlich steht doch die Gesamtheit der gerechten Teilherrscher höher im Rang als der „Kaiser" Justinian. Wenn Dantes Römeridee gegenüber den Augustinischen Übermalungen aufweist, die dem Abstand von 900 Jahren und dem Unterschied eines Florentiner Trecentisten von einem karthaginensischen Provinzialen entsprechen (Verschiedenheiten, noch nicht so stark wie die Änderungen in der Auffassung der duo civitates, der Kirche, des Staates usf.), so ist es doch irrig, in den Neuerungen eine Polemik gegen Augustin (Voßler 388 ff.) zu vermuten. Dante glaubt die klassischen Beispiele für die verhältnismäßige Güte der von Ehrsucht geleiteten heidnischen Gesellschaft einfach geschichtlich aus den Quellen (Augustin usf.) wiederzugeben.

Schatten erstreckt sich auch noch auf den nächstfolgenden Himmel, die Venus. Die unvollkommene Hingabe des Einzelnen an das Reich der Kultur tritt hier noch einmal in ein neues, höheres Licht.

Während Gelübde-Bruch (Mond) und irdischer Vorbehalt (Merkur) die Beschränktheit der Einzelseele noch im Widerspruch zu den schrankenlosen Forderungen des Gottesstaates zeigten, lehrt Venus die gerechte Abfindung beider. Die Natur-Individualität des Menschen darf vom Göttlichen erwarten, daß es sich ihm auch als ein Besonderes darstelle, um von ihm ergriffen werden zu können: Anlage und Beruf sollen sich entgegenkommen. Die natürliche Liebe der Seele, das heißt ihr besondrer Trieb, muß nicht unterdrückt, sondern umgebogen, nicht verworfen, sondern gereinigt ins Göttliche hineingenommen werden. Das eben ist Beruf; nicht blinde Gelübde gründen den Gottesstaat, sondern solche, die den Naturtrieb achten, ihn als inneren Ruf gestalten, wo er sonst zerstörend ausarten würde.

„Stets schlecht gerät Natur, wenn sie als Beute
Ihr widerstrebendem Geschick verfällt . . .
Und wenn nur immer unten eure Welt
Den Grund, den die Natur gelegt hat, ehrte,
So wär' es mit den Menschen wohlbestellt.
Ihr aber zwingt den Mann, der mit dem Schwerte
Sich gürten sollte, in das Priesterkleid,
Und macht zum König den, der besser lehrte;
Daher bleibt eure Spur vom Wege weit."

(Par. 8, 139—148).

Aus dem Streben des Einzelnen, sich einem Höheren hinzugeben, erbaut also der letzte der drei untern Planetenkreise die Grundlage für das Reich der Berufe, das sich in den vier oberen Planetenhimmeln erhebt. Doch an diesem Ort fragt sich das christliche Bewußtsein Dantes: gibt es Berufsbesonderung in der letzten, allgemeinsten menschlichen Pflicht? Ist Gottesbürgerschaft

nicht (gleich der Gemeinschaft der Heiligen) eine unterschiedslose Gottesliebe, ein Gottesdienst, als Endzweck jeder Einzelseele? Es erhebt sich noch einmal die Grundfrage christlicher Soziologie (S. S. 10 ff.).

Daß alle Seelen gleich sind vor Gott, daß alle einen Beruf haben in ihrer Vergottung, wie sollte das bezweifelt werden können? Dante hilft sich durch eine tiefsinnige Konstruktion: Er zeigt dieselben Seelen zweimal. Zuerst treten sie in den Berufshimmeln abgesondert auf, zuletzt noch einmal alle zusammen in einem Himmelskreis. Dante versammelt die Seelen, dort wo sie eigentlich wohnen, im zehnten Himmel, dem Empyreum, alle in die eine, endgiltige Tätigkeit, Gott zu schauen, gleich versenkt. Was vorher auf den sieben Planetenbahnen sich, in verschiedene Berufsideale zerteilt, auseinanderbreitet, ist nicht die letzte und tiefste Gesinnungswelt, ist nur uneigentlich die communio sanctorum, eine bloße Erscheinungsform der Empyreum-Gemeinde für sterbliche Augen (Par. 4, 28—48; 22, 58—69; 30, 44 f.).

Hier lauert nun aber erst die ärgste Gefahr für das christliche Kulturdenken: denn wenn einmal zugegeben ist: 1) Die verschiedene Naturanlage der Menschen erfordert Berufsverschiedenheiten, Arbeitsteilung und Arbeitsgliederung, 2) diese Verschiedenheit ist aber nichts Endgiltiges, sondern nur eine Erscheinungsform der noch unvergotteten Seelen (oder für unvergottete Augen), so scheint die Folgerung unvermeidlich, daß jene Ungleichheit der Menschen nicht aus Gott, sondern aus der Materie stammt, der perfectio des Himmels widerspricht und ein „Abfall“ (defectus) vom Wahren (Mon. 2, 2, 18 f.) ist. Dann aber darf sie auch nicht im Himmel erscheinen, sondern fällt unter die materiellen Fortunagüter, die schlechthin zu überwinden sind (S. S. 58 f.). Dann wäre kein zweckvoll aus ver-

schiedenen Naturanlagen gegliedertes Gottesreich möglich; dann wäre aber auch alle Gemeinschaftsgliederung der Erde, die nicht der ruhenden Gleichheit der communio sanctorum entspricht, alle Berufs- und Gesellschaftsordnung zu verneinen. Es gäbe dann nur einen Gottesbürgerberuf: die radikale Flucht aus allen sozialen Verbänden, die Auflösung der humana civilitas, um in der Zelle oder Wüste ganz bei Gott zu sein.

Schwärmende, fromme Scharen von Anachoreten in und außerhalb des Christentums, Mystiker und Sektierer, haben diese Folgerung gezogen. Sie verzweifelten an der Möglichkeit, die Welt zu vergeistigen und eine Gemeinschaft unter Menschen aufzurichten, die wert wäre, Gott zu dienen. Sie sahen in der besonderen Naturanlage des Einzelnen einen Übelstand, den der freie Wille in seinem Entwicklungsgang zu zerbrechen, nicht etwa anzuerkennen und zu veredeln hat. Dieser zuzeiten und an manchen Orten unbezwingliche Glaube flutete jeder religiösen Erhebung der Völker nach; eine Richtung, gegen welche die christliche Kulturphilosophie sich stärker zu verteidigen hatte als gegen hedonistisch-individualistisches Heidentum; es ist der Feind im Hause.

Es wurde von unermeßlicher Bedeutung für die Welt, daß gerade die tiefsten Bildner der individuellen Frömmigkeit innerhalb der Christenheit, Paulus, Augustin, Luther, sich zugleich mit allem Nachdruck für die Gottgefälligkeit der Gemeinschaftskultur eingesetzt haben. Sie widerlegten die weltverneinende Erlösungssehnsucht durch ihre eignen Gedanken, indem sie die Gottinnigkeit im Berufsleben aufzeigten. Auch Dantes Kulturphilosophie erweist die Berufsbesonderung und Kulturgliederung als eine perfectio, statt eines defectus, und nimmt sie in den Himmel auf, statt sie in die Hölle zu verstoßen.

Derselbe Gott, der den Menschen in der Notdurft seines seelisch-leiblichen Zwitterdaseins schuf, wollte die besonderen

Naturanlagen, damit aus der hominum multitudo (Mon. 1, 3, 22) eine humana civilitas werde. „‚Nun sprich, wär's für den Menschen schlimmer Auf Erden, wenn er nicht ein Bürger wäre?‘ ‚Gewiß‘, erwidert' ich, ‚beweislos glaub' ich's‘. ‚Und könnt' er Bürger sein, wenn nicht verschieden Und in verschied'nen Ämtern Menschheit lebte? Nein! wenn euch euer Philosoph wahr lehrt‘." (Par. 8, 115—120.) So sichert das aristotelische Wort von der notwendigen Verbürgerung des Menschen, ins Theistische gewendet, die objektive Kultur vor dem überschäumenden asketischen Subjektivismus. Weil es für den Menschen besser ist, Bürger zu sein, darum hat Gott die Berufe vermannigfacht und eine Verschiedenheit von Anlagen zu diesen Berufen gestaltet (Par. 8, 93—135). Die Menschheit ist in ihrer Naturgegebenheit kein zu verwerfender Stoff, sondern ein zu vergeistigender Organismus. Nicht indem er in sich die Besonderheit auslöscht, sondern indem er sein Besonderes zum Glied der humana universitas (Mon. 1, 3, 21) bestimmt, bilde sich der Einzelne zur Persönlichkeit.[1])

2. Die oberen Planetenhimmel.

In vier Hauptberufe, deren jeder auf andern Kulturideen beruht, fassen die vier oberen Planetensphären die Seelen zusammen, die sich dem gemeinsamen Gottesstaat mit dem gleichen Opfer, aber auf verschiedene Weise weihen. Drei dieser Berufe haben eine bemerkenswerte Ähnlichkeit mit den Lebenszielen der indischen Spekulation, Weisheitsschüler, Haushalter und Asket. Doch während die „Asramas" weniger eine lebens-

---

[1]) „Die notwendige Forderung ist diese, daß das Individuum durch die höchste Eigentümlichkeit wieder allgemeingültig, durch die vollendete Besonderheit wieder absolut werde." F. v. Schelling, Über Dante in philosophischer Beziehung (WW. 1, Abt. 5, Stuttgart 1859), S. 154.

längliche Berufsteilung, als die aufeinanderfolgenden Lebensstadien aller Freien allgemeingültig aufstellten, sind in den Dantischen Himmeln Gelehrter, Haushalter und Asket, sowie der vierte Beruf des Richters, gesinnungsmäßige Ämter. Sie bilden auch keine verfassungsmäßigen Kasten: ein und derselbe Mensch kann gleichzeitig mehreren Kreisen angehören, der Priester z. B. den Gelehrten, Asketen und, als Kirchenfürst, mit der durch die Trennung der zwei Gewalten gebotenen Einschränkung, sogar der richterlichen Obrigkeit.[1]) Am besten wird man die Dantesche Einteilung begreifen, wenn man sie als Verbindung der Planeten-Eigenschaften mit den vier Kardinaltugenden faßt: so daß der Lehrstand unter dem Zeichen der Sonne und der Klugheit, das wehrhafte Bürgertum unter dem des Mars und der Stärke, das richtende Herrschertum unter dem des Jupiter und der Gerechtigkeit, endlich der Stand der entsagenden Einsiedler unter dem des Saturn und der Mäßigkeit stehen.[2])

---

[1]) Außerdem kommt für den geistlichen Stand der Mondhimmel (Gelübde), der Sonnenkreis (Lehramt) und für den Papst als Christi Vikar der Fixsternhimmel in Betracht (Par. 27, 19 ff.). Ja als Weltmonarch kommt er sogar neben dem Kaiser noch einmal ausdrücklich im Empyreum genannt vor, von wo sonst kein Blick mehr zu so irdischen Dingen herabfällt (Par. 30, 142 ff.). (Auch die Scheltreden gegen den Papst in Inf. und Purg. treffen jeweils verschiedene Seiten des päpstlichen Amts, nach durchdachtem System). Dies Beispiel mag gegen das Mißverständnis genügen, als handele es sich im Paradiso nur um Stände im Rechtssinn, statt um geistige Tyven.

[2]) Berthold von Regensburg stellte die ideale Gesellschaftsordnung gleichfalls als himmlischen Ständestaat vor, schloß sich aber nicht an die astronomischen Himmelskreise, sondern die zehn Engelchöre an. Die beiden ersten Chöre, Welt- und Ordensklerus, leiten auch bei ihm die übrigen. v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (1887), 543 f. will damit auch den Heerschild der Rechtsspiegel in Verbindung setzen, der sich nach den sieben Weltaltern richtet: „die sieben Weltalter aber bedeuten die Stufen, in welchen sich . . . die göttliche Offenbarung in der . . . Geschichte vollzog. Die Sozialpolitik der Kirche zielte also darauf hin, die Gesellschaft gewissermaßen zu einer Allegorie der himmlischen Welt zu gestalten.“ Hier wäre vor allem auch an die Mystagogie der alten Kirche zu erinnern.

„Wie eine Glut aus vielen Kohlen quillt" (Par. 19, 19), so wächst aus der Vielheit der Seelen ein Staat, der die Lehre von der Bindekraft des geistigen Guts veranschaulicht. Jeder Stand ist in sich eine Körperschaft — der Gesinnung, nicht des Rechts —, und alle erbauen, sich zusammenschließend, ein Liebes-Gemeinwesen, das universale sittliche Reich. Das hat Dante dadurch sinnenfällig gemacht, daß in jeder Sphäre die schwebenden Seelen sich zu großen Lichtfiguren zusammenschließen. Der Lichtkranz der wahren Lehrer, das Strahlenkreuz der ritterlichen Kämpfer, der Sternenadler der gerechten Regenten und die Himmelsleiter der keuschen Religiosen sind das Sinnbild der einzelnen Stände; der Triumphzug Christi im Fixsternhimmel, und — in etwas anderem Sinn — die Himmelsrose im Empyreum, Sinnbild der Gemeinde aller Gottesbürger.

In dem körperschaftlichen Aufbau seines Paradiso verwendet Dante die Organismus-Anschauung der mittelalterlichen Gesellschaftslehre geistiger als irgend ein anderer Denker. Der föderativen Auffassung des Staates[1]) entspricht die ständische Gliederung des sittlichen Reichs. In Sonderzwecke geteilt, aber zusammengefaßt durch Gleichstrebigkeit aller der verschiedenen Kulturberufe, ist Dantes civitas Dei das getreue innerliche (gesinnungshafte) Spiegelbild des im Staat und seinen Unterverbänden äußerlich (rechtlich) gegliederten Gemeinlebens. Sie bildet den unsichtbaren Staat, der zugleich Muster und erhaltende Ursache des sichtbaren ist. Sie bildet die platonische Ideenwelt, aus der die Welt der irdischen Einrichtungen Sinn und Leben empfängt.

1. Echte Forschung und Lehre strahlt bei aller Verschiedenheit der Naturen, Methoden und Ausdrucksmittel im Grund eine und dieselbe Wahrheit aus. Unser ganzes geistiges Sein ist

[1]) Vgl. oben S. 11 ff. und Gierke, a. a. O. S. 23 a. O. 226 ff.

ein gemeinschaftliches: es bezeichnet den persönlichen Wert des Einzelnen, wie weit er es versteht, sich in die große Harmonie der Denker einzuordnen (Par. 11, 40—42. 124—139; 12, 109 bis 123; 13, 112—142). Dies, nebst dem Gegenbild des Schulgezänks der Epigonen und der Mißhelligkeiten zwischen den Lehrern, die nicht auf der Spur der Wahrheit wandeln, zeigt der Sonnenkreis.

2. Im Marshimmel herrscht die Idee des Adels in dreifacher Bedeutung: als Kampf für eine gute Sache, als Familienzucht in ererbter Überlieferung, als Bürgergeist. Dieser letzte, der Wichtigkeit nach erste Sinn erklärt sich daraus, daß in Dantes Vaterland seit vielen Geschlechtsfolgen der Adel verstädtert und das für Dantes Gefühl echte Bürgertum patrizisch war. Dantes Lehre vom Adel, das heißt von Wert und Zweck des angeborenen Standes, hat weniger in der Auffassung als im Ausdruck Wandlungen durchgemacht. Das Convivio will, vom rein sittlichen Standpunkt aus, nur Edelmut, nicht Adel anerkennen und bekämpft die dem Zeitalter geläufige Begriffsbestimmung des Aristoteles, die in der Kaiser Friedrich II. zugeschriebenen Übersetzung lautet: Adel ist antica ricchezza e be' costumi.[1]) Aber schon die Monarchia muß auf die gesellschaftliche Bedeutung der Aristokratie zurückgreifen. Die Commedia verbindet (in den Gesängen, wo Dante seinem Urahn Cacciaguida gegenübersteht) die ethische mit der soziologischen Seite: hatte sich die Monarchia aus der Sache gezogen, indem sie „zweierlei Adelsbegriff", nobilitas propria und nobilitas maiorum unterschied (Mon. 2, 3, 14 f.), so vertieft die Commedia deren gegen-

---

[1]) Conv. 4, 4, 45 M. 298 nach Aristoteles Pol. 4, 8, 1294 a 21 f.: ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή (Mon. 2, 3, 10 f.). In seiner Bekämpfung des rechtlichen Adelsbegriffs durch den ethischen konnte sich Dante ebenfalls auf Aristoteles (Ethik) und die antike Moralistik stützen.

seitiges Verhältnis (Par. 15—17). Objektiver Adel ist die Geschlechtersitte, die ihre Überlieferung gegen die Instinkte des Pöbels streng verschließt. Subjektiver Adel ist die Demut, die zwar noch im Paradies sich des unverdienten Glückes guter Abstammung freut, aber mit dem Bewußtsein der eignen Verdienstlosigkeit an der poca nobiltà di sangue (Par. 17, 1), und mit dem Bestreben, an das schöne Kleid des Adels täglich Tugend anzusetzen, weil die Zeit es sonst rund herum verkürzt (Par. 17, 7—9).

Wir sehen, wie sich die Kulturberufe des Paradiso auf die Sozialkreise des Rechtslebens beziehen (s. S. 98): der innerliche Adel entspricht dem äußeren gewiß nicht notwendig, aber soll ihm entsprechen. Das Hineingeborensein in einen bestimmten Rechts- und Besitzkreis ist eben ein Stück der Individualität, die nicht getilgt, sondern vergeistigt beibehalten werden soll (s. S. 96f.). Die Unterverbände des Staates: Familie, Nachbarschaft und Bürgergemeinde (s. S. 11) sind zwar in ihren Sonderzwecken verschieden, aber die Eigenschaften, die das Individuum diesen Sozialkörpern gegenüber zeigt, sind sehr ähnlich oder fallen zusammen, so daß im Gesinnungsreich des Paradiso der gute Bürger mit dem guten Haushalter und Nachbar verschmilzt. Alles dies ist im Marskreis vereinigt. Ritterliche Sitte erbaut auf dem Grund des züchtig arbeitsamen, kinderreichen Hausfriedens (Par. 15, 97—129) die wahre communitas (Par. 15, 130—132); Haus, Freundschaft, Stadt stehen in natürlicher Verwachsung und gemeinsamer Blüte. Man könnte einwenden, daß eben der astronomische Motivvorrat Dante genötigt habe, die drei Sozialkreise gemeinsam im Marshimmel abzuhandeln. Dies mag sein; aber jedenfalls hat er aus der Not eine Tugend gemacht.

Dem unbezwinglichen Gemeingeist der alten Zeit, der sich in ruhiger Kraft nach außen, im Schmuck des Friedens nach

innen entfaltet, stellt Dante die zerrissene Stadt seiner Zeit gegenüber, wo Verödung der Familie, Geschlechterfehde und Pöbelherrschaft, letzten Endes die Genußsucht des Individuums eine Beseelung des Gemeinwesens verhindern.

3. Im Jupiterhimmel leuchtet das Sternbild des Adlers, zusammengesetzt aus den Seelen der gerechten Richter-Fürsten. Gerade hier, wo man die körperschaftliche Einheit nach dem Äußeren am wenigsten erwarten würde, tritt sie am eindrucksvollsten auf: der Adler redet mit einer Stimme, und nennt sich selbst in der Einzahl. Denn alle gute Obrigkeit, durch wieviele Grenzen auch die Erde sie trenne, ist eine unsichtbare Körperschaft der Gerechtigkeit, nicht des Rechts (Par. 19, 10 bis 21; 20, 16—30). Die guten Fürsten bilden, auch ohne sichtbaren Kaiser, eine geistige „Monarchie". Gibt Dante damit seine Lehre von der Notwendigkeit des Weltkaisers auf? Ja und nein: Wenigstens schwächt er sie gegenüber der Monarchia ab.

Dem Sternadler fehlt nämlich sowenig wie den andern Lichtvereinigungen des Paradiso das irdische Gegenbild. Dies umfaßt die schlechten, in ihrer Schlechtigkeit isolierten, in ihrer Isolierung unseligen Herrscher: fast sämtliche zeitgenössischen Könige Europas, nach ihrer Rangordnung hergezählt (Par. 19, 106 bis 148); von der Verweltlichung der geistlichen Obrigkeit zu schweigen. Demnach bedarf also die Welt sehr nötig des kaiserlichen Zwingherrn zur Reform. Auch im Paradiso wird ein Ort kommen für den weltkaiserlichen Gedanken (Par. 27, 139 bis 148).

Indes: die guten Teilherrscher bedürfen nach der Lehre, die der Jupiterhimmel verkündigt, keinen Oberherrn: vollkommene Gerechtigkeit ersetzt das unvollkommene Weltrecht, etwa in dem Sinn wie Guido Vernani dies der Monarchia entgegengehalten hatte (s. S. 38).

Zur Vergeistigung des kaiserlichen Weltreichs in ein Weltreich der Gerechtigkeit gehört auch, daß es Heiden wie Christen umfasse. Indes kann Dante gute heidnische Fürsten nur auf den Schleichwegen, mit denen die mittelalterliche Legende das starre Realdogma von der Unseligkeit der Heiden in einzelnen Fällen umging, als „Geheimchristen" in den Himmel einschmuggeln: Einer von den Schönheitsfehlern des soziologischen Gebäudes, die Dante am meisten zu schaffen gemacht haben.

So ist denn nun auch der Staatsverband ein Stück des Kulturverbands geworden, ein Organ seiner universitas. Im Paradiso Terrestre ist die Staatsidee Aufforderung an die Untertanen zu legaler Gerechtigkeit: jetzt an die Herrscher selbst zu distributiver.[1]) Nur aus der Eingliederung in den Liebesverband entnimmt ja die Obrigkeit die innere Befugnis, über das Recht zu wachen. Auf die Frage, wo sich in Dantes Gesamtsystem der Staat befindet, läßt sich sonach keine kürzere Antwort geben als diese: der Staat entwickelt sich als Rechtsverband im Purgatorio, als Macht im Merkurkreis, als gerechte Obrigkeit im Jupiterhimmel: zur Erziehung der Menschheit Rechtszwang übend durch empirisch begründete Macht, ist er selbst in diesem seinem Beruf apriorischer Bestandteil des himmlischen karitativen Berufsstaats.

Darum erscheint im Licht des Ideals Herrschaft, die nicht aus Liebe geschieht, frevelhaft; widersinnig und jämmerlich überhaupt der Wille derer, die ihr Amt in der humana civilitas als Pfründe genießen (Par. 11, 1—12).[2])

---

[1]) Von den drei Arten der iustitia, die die Scholastik unterscheidet, wird die i. commutativa in den drei unteren Purgatoriokreisen, die i. legalis in den oberen gelehrt, die i. distributiva von der Höhe des Jupiterhimmels herab.

[2]) Vgl. dazu Aristoteles Pol. 1258 a 10 ff.: *ἀνδρείας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστιν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν. οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν.*

4. Aus der einsamen Erhabenheit des *Saturnhimmels*, wo die Gemeinschaft heiliger *Asketen* wohnt, wird der weltlich gesinnte Priester ausgewiesen zur Gesellschaft der Tiere (Par. 22, 133 f.).[1])

Obzwar äußerlich in der Stille der Einsiedelei getrennt, sind wahre Religiosen einander innerlich verbunden (Par. 22, 23 f.). Ihrer ist die Himmelsleiter, die zur vita contemplativa emporführt. Das gibt dem Saturn im Zusammenklang der christlichen Stände die Führung. Als leiblich-seelisches Wesen steht der Eremit zwar noch in der Kultur, eingegliedert auch er in die Berufe, Untertan von Papst und Kaiser, Gnade und Rechts bedürftig. Aber im Streben nach reiner Kontemplation verneint er, was die andern Stände noch mit der Materie verbindet. So leitet er zur rein geistigen Gemeinschaft der Heiligen, dem Empyreum, empor (Par. 22, 61—69). In der leiblich-seelischen Sphäre bedarf der Asket der Ergänzung durch die andern Berufe; er könnte ja, materiell unfruchtbar, wie er ist und sein will, niemals einziger Berufsstand der Menschheit werden. In der innerlichsten Sphäre ihres Bewußtseins aber sollen auch die andern ihm gleichen, nach Maßgabe ihrer schwächeren Kraft begehrend, was der Asket am heißesten und erfolgreichsten wünscht. Dies also verbindet ihn in doppelter Weise mit der humana civilitas: er will aus ihr heraus, von der Materie weg zum reinen Geist, zum Verzicht auf die sinnlichen Grundlagen der Kultur, und so zeigt gerade darum seine *nie vollendete*, ewig nur strebende Entsagung gleichsam wider

---

[1]) Was hier gerügt wird, ist nicht sowohl der Übergriff der geistlichen Obrigkeit in die weltliche (Purg. 16 ist die Zuständigkeit der beiden Gewalten bestimmt), als vielmehr die Entwürdigung ihrer eigenen *geistlichen* Idee. Soweit die Kirche aber *Obrigkeit* ist, wurde sie im Jupiterhimmel abgehandelt; dort sitzt sie mit der weltlichen auf einer Anklagebank (Par. 18, 121—136). Vgl. oben S. 98 Anm. 1.

Willen, daß die Kulturgemeinschaft eine unumgängliche Form für alle vernunftbegabten Sinnenwesen ist. Andererseits aber steigert und heiligt der Asket die Inhalte der Weltkultur, indem er durch sein Beispiel beweist, daß, wer auf Interessen und besondere Triebe am entschlossensten verzichtet, den höchsten Rang im Liebesbürgerreich bekleidet. Er, der über die Zugeständnisse an die Natur hinausstrebt, steht zugleich an der Spitze der Kulturgemeinschaft. Er, der dieselbe am höchsten adelt, verachtet ihren nur zeitlichen Wert und ahnt ihre jenseitige Auflösung in einer noch geistigeren Gemeinschaft. Am Verständnis dieser Paradoxie liegt viel. Dantes Weise, die Asketen in sein Himmelsreich einzugliedern, veranschaulicht einen Grundgedanken mittelalterlicher Kulturphilosophie.

So ist der Berufsstaat aufgebaut und zugleich sein bevorstehender Übertritt in die stillste, innerste communio sanctorum angedeutet. Bevor ihn Dante verläßt, heißt Beatrice ihren Lehrling auf die sieben Planetenbahnen und die kleine Erde zurückschauen, damit er danach fähig werde, den Gesamttriumph des Geistes über die Materienwelt anzuschauen und seine Größe zu würdigen (Par. 22, 124—154).[1])

---

[1]) Der gleichmäßige Rythmus und die strenge Architektur der vier oberen Planetenhimmel sei zum besseren Verständnis schematisch aufgezeigt.

I. Sonnenhimmel.

- A) Einheit der wahren Lehrer, auch
  1. verschiedener Zeiten, Par. 10, 82—138; 12, 124—142.
  2. wie verschiedener Richtungen, gekennzeichnet
     - a) am Lob des Nebenbuhlers, Par. 11, 19—123; 12, 28—108.
     - b) am Tadel der eigenen entarteten Nachfolger, Par. 11, 124 bis 139; 12, 109—123.

     (Die Verdoppelung aller Gedankenglieder in den Belegstellen war nötig, um die Wechselliebe der Guten zu zeigen, am Beispiel der Franziskaner und Dominikaner.)
- B) Zerspaltung der unwahren Lehrer, Par. 11, 124—139; 12, 109 bis 123; 13, 112—142.

(wenden!)

Von der Höhe des Himmels herab steigen die Ideen als Berufe nieder in die Welt (Par. 18, 117 f.). Im Namen einer Idee handeln, gibt dem Einzelnen die geistige Macht, indem es ihn von seiner physiologischen Unvollkommenheit ablenkt und eine absolute, objektive, unvergängliche, für Alle beachtenswerte Größe aus ihm reden läßt.

Aber es fordert auch vom Einzelnen. Er kann sich als Träger der Idee, in dem ihn beseligenden, weil über ihn selbst hinausgehebenden Amt nur behaupten, indem er sein Einzelnes der Gesamtheit aufläßt. Wer sich im bürgerlichen Leben mit einem Amt umkleidet, übernimmt im Gesinnungsreich der Gottesbürger gleichzeitig die Verpflichtung, statt seines Einzel-Ichs eine Tugend darzustellen, die prudentia, die fortitudo, die iustitia, die temperantia, als besondere Form eines und desselben göttlichen Gedankens. Will der Einzelne seinen Wert fortan aus der Gliedschaft am corpus mysticum empfangen, so opfert er sein zufälliges Selbst. Solche Anstrengung, ohne Ermatten fortgesetzt, läßt das Amt zur Geltung kommen, gibt der Idee ihre wahre empirische Realität, errichtet über dem Zwielicht

---

II. Marshimmel.
- A) Familie
  1. gut, Par. 15, 97—148.
  2. schlecht, Par. 15, 100—129.
- B) Bürgerschaft
  1. gut, Par. 15, 130—131; 16, 46—154.
  2. schlecht, Par. 16, 49—154.

III. Jupiterhimmel.
- A) Kirchliche Obrigkeit, Par. 18, 118—136.
- B) Weltliche Obrigkeit
  1. Christen, Par. 19, 103—148; 20.
  2. Heiden, Par. 20.

IV. Saturnhimmel.
- A) Weltgeistlichkeit, Par. 21, 124—141.
- B) Klostergeistlichkeit, Par. 22, 76—96.

der menschlichen Natur das sichere Gemeinwesen der Kultur und scheucht die cupiditas aus der Bannmeile dieses glücklichen Reichs. Je erhabener das Amt, desto schärfer die Pflicht: darum ist selbst der gewöhnliche Wucher geringe Sünde neben der Habgier des Mönchs (Par. 22, 79—81), und immer höher schwillt[1]) in den Himmelskreisen der „Racheschrei der Gerechten" gegen die irdischen Vertreter ihres Amts, die dasselbe im Geschäftsgeist innehaben. „Geschäft" beseligt nicht[2]).

Humana civilitas — die Menschheit als ein Ganzes, durch sorgende Liebe gelenkt, den Oberen verantwortlich, alle Zeiten und Völker umfassend, ein riesiger Strom, der, im Bett der Kultur und Arbeit, der Glückseligkeit zuwallt. Trotz jenen Einzelseelen, die gegen den Strom dem Inferno zustreben, ein Bild hinreißender Freude; das asketische Mittelalter hat es geschaffen. Der Mensch als Bürger zweier Welten, die Menschheit als Geschöpf des Herrn: das sind seine Voraussetzungen, die der Antike gefehlt hatten.

In dieser Vision des Danteschen Fixsternhimmels (S. 110 f.) drängt sich zusammen, was das Denken des Mittelalters am mächtigsten beschwingt. Von der Höhe des wunderbaren Gedichts, in dem aller majestätische Ernst und alles bewegte Gefühl des Mittelalters seine letzte, ewige Form vor dem Scheiden gewann, von der weltüberschauenden Höhe der Commedia werden wir nun an jenen halbmißglückten pantheistischen Anfang der Monarchia weitherziger zurückdenken, den wir mit Guido Vernani als einen error im Beweisgang verurteilen mußten (s. S. 13 f.). Der Gedanke, entkleiden wir ihn aller übertriebenen Syllogistik, ist auch dort kaum ein anderer als: das höchste Gut des Menschen

---

[1]) Vgl. Par. 11, 124—139; 12, 109—123; 15, 100—129; 16, 49—154; 18, 118—136; 19, 103—148 mit 21, 124—141; 22, 1—18; 27, 11—66.

[2]) Vgl. schon Conv. 1, 9, 18 ff. M. 246; 3, 11, 152 ff. M. 287.

ist der Logos, und seine Aufgabe die Logisierung der Welt. Da diese Kraft der Vernunft durch den Einzelnen oder die kleineren Gemeinschaften sich nicht in allen Stücken verwirklichen läßt, so muß im menschlichen Geschlecht sich eine solche Menge vereinen, die für das Werk der Weltbezwingung die gegliederten Vernunftkräfte hervorzurufen und darzustellen vermag. Das ist die humana civilitas, die Gesamtbürgerschaft, der Zustand des gemeinsamen Lebens, der allein der Würde der Menschheit genügt.[1]) So lautet der Gedanke weder averroistisch, noch logisch überspitzt. —

Soviel irgend möglich, hat die mittelalterliche Kulturphilosophie von der Materie in das Reich des Geistes hineingenommen. Aber freilich: alle besonderen Berufe hängen noch irgendwie mit der isolierenden Macht der Leiblichkeit zusammen: nur als Heilmittel wider die Schwachheit der Sünde bedarf die Menschheit der Lehre, der schirmenden Tapferkeit und des erziehlichen Familiengeistes, des königlichen Richteramts und der asketisch-körperlichen Mortifikation. Schon Augustin hatte vom Staat nachgewiesen, daß er durch die Sünde erzeugt, wiederum ein Institut zur Überwindung eben dieser Sünde sei. Der Lichtkreis der humana civilitas ist ins Jenseits erhoben mit allen seinen stofflichen Untergründen, aber doch nur, damit die Gesinnung über dieselben triumphiere.

In dieser vereinigten Arbeit aller Kräfte und Stände hat der Asket den Platz an der Front.

Wenn aber der Staffelbau des Berufsstaates erst bei den Asketen zur wahren Materieüberwindung aufsteigt, so droht der unabhängige Wert der unteren Sphären sich zu verflüchtigen. Wohl ist die Würde jedes Einzelberufes im Gottesstaat gesichert, ist doch schließlich jeder zum Gesamtglück der humana civi-

[1]) Ich lehne mich hier im Ausdruck an Sentzen (a. u. S. 117 a. O.) 105 an.

litas in Arbeitsgliederung und Arbeitsgemeinschaft unentbehrlich. Aber das scheint den einzelnen Bürger der Gemeinde Gottes doch für seine Person nicht zu entschuldigen, wenn er sich mit einem niedrigen Rang im Königreich begnügt und nicht darnach strebt, auf der obersten Stufe, in Kloster und Zelle, sich aus der vita activa zu lösen. Wenn der Asketenberuf auch kein allgemeinverbindliches Ideal sein kann, weil sonst die Menschheit aufhörte zu bestehen, so ist er doch das zweifellos verdienstlichste Lebensziel. Sein Verdienst liegt aber gerade in der Verneinung der Güter, deren sich die andern Stände noch freuen. Ist nicht deren sittlicher Wert damit vernichtet? Wissenschaft, Hausstand, Hantierung, Krieg und Staat mögen ein notwendiges Übel sein und die weltliche Kultur noch besser als Unkultur: aber ist damit irgendwie der Einzelne gerechtfertigt, sich selbst mit der Teilverwirklichung der göttlichen Vernunft in einem weltlichen Kulturberuf zu begnügen, statt nach der Totalität zu streben? So bedrängt noch einmal der asketische Geist die weltliche Kultur.

Da belehrt der Wortführer des Asketenheeres den Wanderer, daß dem Einzelnen keine Verantwortung zufällt für die unergründliche Bestimmung seines Lebens zu diesem oder jenem Sonderzweck.[1]) Der Gedanke der Prädestination bringt die Erlösung von jenem Zweifel. Er ist nicht kulturwidrig, wie es scheinen könnte, sondern schließt den Aufbau des Kulturgedankens erst ab. Auf der Freiheit des Willens beruht für den Einzelnen die Möglichkeit seiner Glückseligkeit durch Einreihung in den Paradiso-Staat. Auf der Abhängigkeit des Gelingens von Gott, der für den Zweck eines gegliederten Menschheitswesens (Par. 6, 124—126; 8, 115ff.) verschieden begabte Einzelseelen bedarf,

[1]) Par. 21, 76—102. Vgl. auch Mon. 2, 2, 48ff. und die daselbst von Witte Note 48 angezogenen Stellen.

beruht es, daß dem Einzelnen die materielle Unvollkommenheit seines Strebens, wenn dasselbe nur geistig ist, nicht zugerechnet wird. Daraus entspringt die Zufriedenheit des lauteren Einzelwillens in jedem, auch dem geringsten Amt im Gottesstaat, das ihn mit dem Endzweck der Welt schließlich ebenso in Einklang setzt wie die begabteren, glänzenderen Mitmenschen der oberen Kreise.[1]) Das Demokratische des Christentums zeigt sich mit dem patriarchalischen Stufen- und Ständewesen, der Gleichheitsgedanke mit dem der Unterordnung in genau demselben Maße vereinbar, wie die Willensfreiheit mit der Vorherbestimmung. Die Botschaft des himmlischen Sphärenstaates: „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist, und es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr" (1. Kor. 12, 4 f.) verbindet den „Athleten Gottes" in der Einsiedelei mit dem „Dienstmann Gottes" im Weltgewühl.

3. Fixsternhimmel und Primum mobile.

Darum sind die Körperschaften der einzelnen Planetenkreise Unterverbände eines Gesamtkörpers. Der Fixsternhimmel hat die Aufgabe, die Gemeinsamkeit der Himmelsbürger aller Sphären in einem Bilde zu zeigen:

„Ecco le schiere
Del trionfo di Cristo, e tutto 'l frutto
Ricolto del girar di queste spere"
(Par. 23, 19—21).

Als Reichshofrat Gottes (Par. 25, 41 f.), als Gesamtheer des Himmels (Par. 30, 43 f.), als versammelter Reichstag des wahren Reichs (Par. 30, 96—98), kurz, in den erhabensten Bildern, die das Staatsleben der Erde und insbesondere des Kaiserreiches (vgl. Purg. 32, 102) bietet, erscheint die vereinigte,

[1]) Par. 3, 79—90; 6, 118—123.

verklärte humana civilitas, vor allem aber als Triumphzug Christi (Par. 22, 131; 23, 19 f. 93. 136 f.). Es ist der gesamte kulturbringende, fruchtbare, „heilige" Inhalt der Weltgeschichte, der eine Gemeinschaft bildet vom Anfang bis zum Ende der Zeitlichkeit. Christus, der erschienene Gott, ist es, der den Weltzug leitet; aber nicht der dienende und leidende Gottmensch des Purgatorio (s. S. 84), sondern der siegreiche König, der an der Spitze aller Weltüberwinder über die Menschenwelt dahinfährt. Die ecclesia militans wandelt sich zur ecclesia triumphans.[1] Der Firsternhimmel ist die Sphäre des Logos, des die Welt bezwingenden und umwandelnden Glaubens und der in diesem Glauben verankerten Kultur, die sich niederwärts zerstreut in die Planetensphären und aus ihnen wiederum sich empor sammelt zu dem einen Grundthema der Weltgeschichte, dem Sieg der positiven Mächte über die verneinenden.

Mit dieser Gesamtvertretung der geschichtlichen Menschheit ist der Anblick der humana civilitas als organisierten Reiches gekrönt. Es bleibt übrig, zu bestimmen, wie die ganze entfaltete Kulturwelt in die Einheit des Göttlichen zurückkehrt.

Die Stufe, die noch zwischen der ecclesia triumphans des Firsternhimmels und der reinen Vergottung der Einzelseele im Anblick der Dreifaltigkeit liegt, ist die communio sanctorum des Empyreums, des zehnten Himmels. Dem Umfang nach deckt sie sich mit der triumphierenden Kirche, wie sie, dem Triumph-

[1]) Vgl. Par. 25, 52; 5, 115—117; 12, 37—41. Die Seligen des Paradiso zählen natürlich in Wirklichkeit sämtlich zur triumphierenden, nicht mehr zur kämpfenden Kirche. Sie erscheinen aber in den 7 Planetenhimmeln noch, als ob sie kämpften (s. u. S. 129), um vor Dantes sterblichen Augen das Symbol der kämpfenden Kirche (Berufsarbeit) zu errichten. Sie waren einmal, in der Zeit ihres Lebens milizia (Par. 9, 141), und wenn sie jetzt trionfo sind (Purg. 24, 14; 29, 107; 32, 119; Par. 22, 131; 23, 136; 27, 71), so hält doch die Geschichte ihr Bild (Märtyrer u. s. f.) als Verkörperung des streitenden Gottesreiches fest (Purg. 32, 22; Par. 18, 124; 30, 43; 31, 2 f.).

zug Christi gleich, als Reichstag Gottes usw. gilt. Aber im Fixsternhimmel folgen die Seelen dem geschichtlichen Gott, Logos-Christus, und sind selbst Geschichte: sie blicken lehrend und zürnend auf die Erde hinab. Im Empyreum, dem letzten Himmel, schauen sie in die zeitlose göttliche Urwesenheit und sind selbst geschichtslos. Das Empyreum ist jenseits des Logos[1]) und jenseits der Kultur. Das gilt es noch zu begreifen.

Vor dem Empyreum, als Durchgangsort vom Fixsternhimmel her, schwingt der neunte Himmel, das Primum Mobile. Eine eigentliche kulturphilosophische Bedeutung ist in ihm nicht zu erkennen: vielmehr lenkt es das Gedicht, das sich seinem Hauptstrom nach bisher in Geistesphilosophie bewegt hatte, zur Kosmologie hinüber. Es bildet im Rahmen unsrer Untersuchung eine Abschweifung. Die drei unteren Planetenbahnen hatten aus individueller Natur und allgemeiner Pflicht die Idee des Berufes gebildet, die vier oberen Planeten daraus die berufsgegliederte Gottesstadt entwickelt; der achte Himmel hatte den Gesamtbau abgeschlossen. Nun arbeitet sich die Dialektik des Gedichts in unaufhaltsamen Stößen zu den Fernen religiöser Metaphysik empor.

Der aristotelisch-scholastischen Metaphysik eignet eine waghalsige Vermischung von Geistes- und Naturphilosophie. Auch noch die Abgründe des Empyreums durchschwebt diese spiritualisierende Kosmologie; aber den eigentlichen Ort hat sie bei Dante im Primum Mobile. Trotz dieser fremdartigen Inhalte gibt der neunte Himmel indes wenigstens einem Mitglied der humana civilitas seine Ehre: dem Kaiser.

Nicht als ob der staatliche Welterlöser wirklich seinen Ort in der Kosmologie des Primum Mobile hätte, statt im Para-

[1]) Der nur als eine Seite der Dreifaltigkeit noch einmal aufblitzt (Par. 33, 130f.).

diso Terrestre (s. S. 85 f.): aber es ist doch mehr als ein bloßes symbolisches Gedankenspiel, wenn bei der Urkraft, die das Weltall lenkt, auch der Macht gedacht wird, die den Menschenkosmos leiten soll. Der Umschwung der Sterne und der Lauf der irdischen Welt stehen im Organismus der All-Schöpfung in unergründlicher gliedmäßiger Analogie (s. S. 36). Der monarchischen Ordnung der astronomischen Körper durch das weltendrehende „Erste Bewegte" entspricht in seiner gottesunmittelbaren Pflicht der weltumwälzende curator orbis (Par. 27, 140 f.).

4. Das Empyreum.

Wie sehr aber Geschichte und äußere Einrichtung der Menschheit, die ruhelose Fülle der Kultur, hier oben dahintenbleibt und versinkt, zeigt sich beim Eintritt in den äußersten Himmel, das Empyreum, welches der Allegorie nach die innerste Bewußtseins-Späre des Menschen bedeutet.

Teilen wir den Menschen als Gesamtwesen in seine Sphären, so liegt zu äußerst das seelisch-leibliche Dasein, in seiner Äußerlichkeit als Handlung erfaßt vom Recht; es folgt die Sphäre der Verbindung von Gesinnung und Handlung, in Sitte und Sittlichkeit[1]): zu innerst endlich das Bewußtsein als bloße Gesinnung im religiösen Verhältnis. Von Legalität zu Moralität war es im Purgatorio gegangen, von Moralität zu objektiver Kultur in den Planetenhimmeln; es folgt auf diese „transeunten" Erscheinungen im Empyreum die „immanente" Sphäre der Religion (s. S. 18 f.). Die vita contemplativa eröffnet sich, nachdem die vita operativa an ihren höchsten Hervorbringungen, — dem Berufsstaat und, zu oberst gewissermaßen abdankend, an der Mortifikation des Saturnhimmels — sich vollendet und überlebt hat.

[1]) Beide Sphären vom Mittelalter als vita activa (operativa) vereinigt.

Die praktische Vernunftbetätigung verhält sich zur kontemplativen wie Ausdehnung zu Innerlichkeit (Mon. 1, 3, 55—57; 1, 4, 4): Das extensive Handeln (operare) ist nur „in zweiter Linie" notwendig; es bezieht sich auf das intensive Bei Gott Sein der Gesinnung (speculare).

Jetzt überschreiten wir die Grenze zwischen pratico und speculativo; die ausgedehnte, tätige Form der „menschlichen Verbürgerung" verschwindet als das Mittel, das seinen Zweck erfüllt hat. Es eröffnet sich die humanitas in ihrer Innerlichkeit, „ihrem eigentlichen Werk", das sie „sitzend und ruhend" vollbringt und welches „beinahe göttlich" ist (Mon. 1, 4, 5—26). Die unteren Sphären kreisten und brachten nur in tätigem Umschwung ihre Frucht (Par. 23, 21); das Empyreum verharrt selbst unbewegt; alles Bewegte aber empfängt aus ihm sein Licht: geistig gesehen nicht die äußerste, sondern die innerste Sphäre, die, selbst ohne räumliche Ausdehnung, doch als eigentliche Weltkraft der ausgedehnten Materie Leben einhaucht (Par. 28, 41—78).

Humana civilitas, beruhend auf dem Werk der Materie-Vergeistigung, auf dinglich-persönlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch, ist etwas anderes als diese materielose, innerste Geistigkeit der communio sanctorum, die Mensch und Mensch nicht mehr durch äußere Zeichen, Einwirkungen und Einrichtungen, sondern durch das bloße Bewußtsein, in Gott zu sein, verbindet. Auf das Verhältnis von humana civilitas und communio sanctorum kommt es nun an: sind sie Gegensätze oder Außen- und Innenseite einer und derselben Erscheinung?

Zunächst tritt das Gegensätzliche hervor. Im Begriff der Kultur liegt noch das Organisiertsein, die Verschiedenheit der Glieder, irgendwelche durch die Materie als principium individuationis bewirkte Differenziertheit. Die Gemeinschaft der Heiligen dagegen ist reiner unterschiedsloser Geist. Der einzige

Rest der Materie ist die numerische Vielheit von Einzel-Ichen, die noch gezählt werden: aber diese Iche sind fungible Größen geworden. Sie haben keine besonderen Eigenschaften und Pflichten mehr, keine organische Anordnung. Die Versammlung, die sich still auf dem großen Amphitheater der Himmelsrose reiht, hat keine andre Aufgabe, als den Blick in das göttliche Lichtmeer zu versenken. Das Sonnengleichnis Platons ist erfüllt: Aus der stofflichen Verbindung von Mensch zu Mensch ward das ideelle Verhältnis des Auges zu allen andern Augen, die von demselben Lichte trinken (S. S. 10f.).

Dieser jenseitige Zustand bedeutet nun aber keineswegs bloß das posthume Individualleben der Seele auf den himmlischen Bänken, die sich mit Seligen füllen, bis der letzte Platz genommen und der Weltenlauf zu Ende ist (Par. 30, 130—132). Wie immer im Gedicht, liegt dem christlichen Realdogma auch hier ein mystischer Sinn zugrunde (Ep. 10, 8, 167—175 M. 416). Das Empyreum eröffnet uns das innerste Bewußtsein, wo das Gewissen mit seinem Gott allein ist und alle Formen äußeren Daseins versinken.[1]) Darum ist hier aller Unterschied zwischen Asketen und Weltlichen, alle Stufung der Berufe, alle Rangordnung der Handlungen gelöscht. In der vita contemplativa unterscheidet nur noch der Grad der Inbrunst die Seelen. Damit aber beginnt sich der Gegensatz zwischen ihr und der vita civilis aufzulösen in das Verhältnis von Außenseite und Innenseite des menschlichen Bewußtseins.

Wenn der Fürst gerecht richtet, der Einsiedel seinen Altar baut, so sind das verschiedene Handlungen der ecclesia militans der Planetensphären; aber es ist einerlei fruitio divini aspectus

---

[1]) Das „Jenseits" ist 1. das Leben nach dem Tode, 2. zugleich das übernatürliche intuitive „Jenseits von der Materie", das die Seele schon hier, ganz in sich selbst zurückgezogen, in der vita contemplativa lebt.

des Empyreums. Eigentlich, vor Gott, wohnen die Seelen nur im Empyreum; für das sterbliche Auge aber verteilen sie sich auf die Planetensphären (S. S. 129). Die Seelen des Empyreums und die der Planetenhimmel sind eines und dasselbe. In den Planetensphären erscheinen sie an verschiedenen Örtern, sind aber alle einerlei Licht; im Empyreum offenbaren sie sich an einem Ort, aber jede in ihrer individuellen Gestalt (S. S. 95): ein tiefsinniges Spiel vom Einen, das sich ins Mannigfaltige zerstreut, vom Mannigfaltigen, das sich ins Eine versammelt.

Aber auch dies Aggregat ruhender Gottschauer kann noch nichts Letztes sein. In der allerinnersten Sphäre hört nicht nur die Verschiedenheit, sondern selbst die Vielheit auf. Alle Menschen werden in Gott zu einer Einheit. Freilich dies „wahre" Jenseits kommt im Erfahrungsleben nicht vor, wo alles an äußere, sinnlich differenzierte Vorgänge gebunden ist. Nur in dem rein geistigen Vorgang des ekstatischen Sehens dringt die Seele zu solcher Tiefe des Allbewußtseins vor. So nimmt Dantes Gedicht im letzten Gesang diesen schwindelnden Flug in die Einheit des Welt-Urgrundes. Da versinkt ihr nicht nur die humana civilitas, die im Empyreum schon entschwunden war, sondern auch noch die communio sanctorum — in dem göttlichen Lichtwirbel. Die Seele taucht nur einen Augenblick in die Glut, wo alles Geschaffene in den Schöpfer zurückkehrt und mit ihm verschmilzt. Dann schwindet das Bewußtsein im Überschwang; das Individuum verliert sich, geht hinüber in das All; das Ziel der Seligkeit ist zugleich auch das Ende des Einzel-Ichs. Was es von diesem Erlebnis in Worten berichten kann, ist ein Stammeln.

Dieser mystische Schluß des scholastischen Rationalismus ist in Dantes Lehrgebäude unentbehrlich. Man weiß, daß die stolzen Konstruktionen mittelalterlicher Wissenschaft bewußt auf wissens-

fremdem Untergrund fußen, und daß sich die scheinbaren Gegensätze Logik und Mystik in der Scholastik verhalten wie Außen- und Innenseite derselben Wahrheit. Darum eben handhabt die Scholastik die vernunfthelle Dialektik mit solcher Kühnheit, weil der demütige Glaube ihren selbstbewußten Stil unterbaut. Auch Dantes Kultursystem hätte nicht die Geschlossenheit ohne die mystische Auflösung der Kultur im Glaubensgrund. Sie besiegelt für Dante die Gewißheit, daß die exoterische Kulturlehre ebenso wahr ist wie die esoterische Glaubenslehre.[1]) Das Problem der Menschheit, ihrer Vielspältigkeit und ihrer Gemeinsamkeit, mündet in die Zwiesprache der Seele mit Gott.

Der Sinn der Weltgeschichte ruht in der Einzelseele und ihrer Seligkeit. „Der Endzweck jegliches Menschen ist die Anschauung einer Idee. Und dasselbe ist auch der Zweck aller Gemeinschaft", so lehrt Thomas von Aquino (Pol. l. 7, lect. 11). Die Gemeinschaft ist die Bedingung, in der die Seele lebt, der Stoff, an dem sie sich betätigt, die Frucht, die ihr Wachstum von selber trägt, aber nicht ihr Ziel. Unmittelbar nachdem sich Gemeinschaft am weitesten und reinsten, weltumfassend und innig entfaltet hat, in der Himmelsrose des Empyreums, versinkt alles in der Einsamkeit. Gemeinschaft kehrt dorthin zurück, woher sie kam; aus der sich läuternden Einzelseele war im Purgatorio das Reich Gottes aufgestiegen; in die vollendete lenkt es wieder ein und mit ihr zusammen stürzt es sich in den schöpferischen Urgrund zurück. In der Gottesminne ist alle andere Gemeinschaft einbeschlossen.

[1]) In gewissem Sinne ist natürlich die Mystik, obwohl sie die Commedia beschließt, vor deren scholastischen Teilen, welche man auffassen kann als den „Nachweis, daß das sittlich-religiöse Gefühl ... mit den Forderungen der strengsten Vernunft in Übereinstimmung sich befinde" (H. Contzen, Gesch. der volkswirtsch. Lit. im M.-A. 2. Aufl., Berlin 1872, 119).

Zweiter Teil.

Umriß einiger Hauptprobleme.

Die Kulturlehre ist ebenso alt, wie das Nachdenken über Rechte und Pflichten des Individuums oder Aufgaben und Grenzen der Gemeinschaft. Die ältesten Dokumente morgenländischer Wissenschaft zeigen ihr beginnendes Dasein; im Abendland fängt ihre große Geschichte mit der griechischen Sophistik an. Das Problem bleibt zu allen Zeiten, Individuum und Gemeinschaft in eine solche Wechselseitigkeit zu setzen, daß sie die zwei notwendig und organisch verbundenen Seiten eines harmonischen Ganzen bilden. In der Geschichte dieser Theorien bildet das 13.—14. Jahrhundert einen Höhepunkt. Das reifste Werk dieser klassischen scholastischen Kulturlehre ist, trotz manchem, was man auch für den Vorrang Thomas' von Aquino vorbringen könnte, die Commedia.

So unvergleichbar sie in ihrem soziologischen Aufbau ist, so vieles verdankt sie trotzdem ihren Vorgängern. Plato, dessen eigene Gestalt den Denkern der Scholastik freilich verhüllt blieb, hat ihnen doch mit dem Begriffsrealismus ein wesentliches Stück ihrer Methode verliehen. Vielseitiger und mächtiger in den Einzelheiten wirkte Aristoteles als Anreger. Sein Organismusbegriff wurde nebst zahlreichen Einzelsätzen seiner Politik nach deren Entdeckung um das Jahr 1200 das eigentliche Handwerkszeug für die Soziallehre des christlichen Abendlandes, und zwar, wie wir an Dante sehen, kein ganz ungefährliches. Ein beträchtliches Erbgut stoischen und neuplatonischen Ursprungs ferner empfing

die scholastische Kulturlehre durch die Vermittelung der Kirchenväter, so vor allem die Ideen des Naturrechts und der Menschheit von der Stoa, und die Anschauung einer Stufenordnung und Gliederung der geistigen Werte vom Neuplatonismus.

Dazu kommt das eigene Schrifttum der Kirchenväter, welches das Mittelalter als den Grundtext seiner Wissenschaft anerkennt. Man könnte die meisten Grundgedanken des Dantischen Systems schon bei Augustin nachweisen; und wir mögen wenigstens einem wichtigen Bestandteil dieses Systems, der Güterlehre, den Namen Augustins überschreiben, wenn es auch nicht nachzuweisen ist, woher Dante die Idee, die in gewissem Sinne das Rückgrat seiner Kulturlehre bildet, unmittelbar geschöpft hat. Aber wenn man bei Dante unschwer ein Mosaik augustinischer Gedanken aufdecken könnte, die Gemeingut des Mittelalters waren, so ist doch gerade das Wesentliche, nämlich die Form und Verbindung des Systems, dem Kirchenvater fremd. Bei ihm ist alles fließend, aphoristisch; in hoher Bewegung strömen die Gedankenmassen, ohne feste Richtlinien, dahin. Erst die Scholastik hat nach Aufnahme des Aristoteles das klare wissenschaftliche Bewußtsein ausgebildet, in welchem die Fülle der augustinischen Anregungen zum festen, anschaulichen System gerann.

Alles, was über das Verhältnis zu Platon, Aristoteles und Augustin gesagt ist, gilt ebensowohl für Thomas von Aquino wie für Dante. Thomas ist unter den scholastischen Vorgängern Dantes unstreitig der größte Kulturforscher, in vielem auch von Dante nicht erreicht. Seine wissenschaftliche Atmosphäre und seine Methode haben Dante gebildet, wenn sich dann auch die Commedia eine eigene Methode und eine nur mit sich selbst vergleichbare Atmosphäre schuf.

Was berechtigt uns nun, die Kulturlehre in der Gestalt, die sie durch Thomas und Dante empfing, klassisch und ihr Erscheinen

als einen Höhepunkt der mittelalterlichen Wissenschaft zu bezeichnen?

Sie gibt 1. zu den Einzelerkenntnissen der antiken und patristischen Kulturlehre die verknüpfende, das Ganze zusammenhaltende und organisierende Struktur, in gewissem Sinn also den „Beweis", das heißt die logische Evidenz. 2. erscheinen in diesem ihrem System Individuum und Gemeinschaft in voller Gegenseitigkeit, einander bedingend und doch ihre Selbständigkeit im Gesamtplan der Schöpfung behauptend. Zwischen Einzelseele und Kultur, Kirche und Staat ist der Ausgleich gesucht, mit einem Erfolg, dem die moderne Welt ihre Bewunderung nicht versagt, auch wo sie über die scholastische Lösung hinwegschritt. Nichts ist bezeichnender, als die unumschränkte Begeisterung des Begründers der modernen „positivistischen" Soziologie, Auguste Comtes, für die Gesellschaftslehren der Scholastik. Jene vier Begriffe Einzelseele, Kultur, Staat und Kirche, neugeprägt trotz allen Anleihen bei der Antike und Patristik, werden so sehr als Glieder eines Ganzen durchdacht, daß sich das Wesen eines jedes dieser Begriffe nur in Wechselbeziehung auf die drei andern voll erschließt. Wenig wissenschaftliche Leistungen des Zeitalters können sich an Abgeklärtheit mit dieser vergleichen.[1])

1. Ethik und Soziologie.

Wir gehen aus von der Einzelseele. Sie hat die Wahl zwischen dem Streben nach geistigen und dem nach materiellen Gütern. Das geistige Streben heißt, ethisch angesehen, Tugend (virtus), unter dem religiösen Gesichtspunkt Vereinigung mit Gott (fruitio

[1]) Es ist vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, daß diese Studie nirgendwo die Frage nach den unmittelbaren Quellen, z. B. für die averroistischen, die neuplatonischen Elemente usf. in Dantes System erheben will, so interessant diese Fragen auch an sich sind. Auf das Verhältnis zu Thomas und zu der Mystik komme ich an anderem Orte zurück.

Dei). Der Unterschied der ethischen und der religiösen Sphäre wird sich späterhin als fruchtbar erweisen; zunächst aber kommt hier nur ihr gemeinsamer Gegensatz gegen das materialistische Streben in Betracht.

Nun hat schon Aristoteles ausgesprochen: daß die Glückseligkeit einer Stadt von denselben Eigenschaften abhänge wie die eines Einzelmenschen, nämlich von der Tugend. Aber wie ist das zu begreifen? Kann nicht beispielsweise durch einen glücklichen, wenn auch ungerechten Krieg das Wohlbefinden der Bürger gesteigert werden? Sind nicht die Staaten gerade der persönlichen Moral enthoben? Auch schon die erste Bildung einer Gemeinschaft scheint sich ethischen Gesichtspunkten zu entziehen. Ist nicht der bloße Naturtrieb des *ζῷον πολιτικόν* genügend, um die Menschen zu gesellen? So erscheint die Gemeinschaft als ein Naturprodukt, das seinen eigenen Gesetzen untersteht und in seiner Autarkie sich nur selber Zweck ist.

Augustin hat die Lösung des Problems klar gesehen. Er begnügte sich nicht mit der Behauptung, daß die Gemeinschaft, in welcher Tugend walte (die Gemeinschaft der nach geistigen Gütern Strebenden), glückselig und eine wahre Kulturgemeinschaft sei, die Gemeinschaft der Materialisten dagegen eine unfruchtbare Anarchie: sondern er bemühte sich, die Gründe dieser Erscheinung und ihre gesetzmäßige Notwendigkeit aufzudecken. Dieser Beweis der gemeinsamen Wurzel von Ethik und Soziologie ist die Grundlinie seines Hauptwerkes über den Gottesstaat. Jedoch geht unter den Stoffmassen des Riesenwerkes die strenge Fassung des Beweises verloren.

Dante hat das Wesentliche des Augustinischen Beweises ausgehoben und zur vollendeten Anschauung gebracht. Es ist die spiritualistische Güterlehre (s. S. 69 ff.), die er vorträgt. Materielles Gut entzweit die Menschen infolge des Widerspruchs zwischen

seiner eigenen Begrenztheit und der unbegrenzten Gier, die es in seinen Liebhabern erregt. Geistiges Gut verbindet durch die Unerschöpflichkeit, die ihm eignet, und die Mitteilungsfreudigkeit, die es in seinen Freunden erweckt. Materielles Streben ist die Wurzel des Kampfes, der Negation, der Vereinzelung der Seelen, der Mißstände innerhalb der verschiedenen Menschengruppen. Geistiges Streben ist die Quelle der inneren Verbindung, der positiven Gemeinschaft und Kultur. Wo immer in der menschlichen Gesellschaft wahre Zusammenarbeit und daraus entspringende Werke der Kultur sich finden, entstammen sie dem schöpferisch vereinigenden Prinzip des geistigen Strebens; wo Rückgang der Kultur und der Glückseligkeit sich einstellt, ist die Abkehr vor den ewigen Werten daran schuld. In der Vieldeutigkeit des geschichtlichen Lebens sind beide Ströme unausgesetzt vermischt, aber sie lassen sich doch antinomisch auseinandertrennen und scharf bestimmen; das eine ist der Inferno-, das andere der Paradisoteil der Weltgeschichte. Es gibt nur ein Drittes: den Übergang von dem einen Reich zu dem andern: das sind die Purgatoriomomente der einzelseelischen Entwicklung. So ist die „Güter"-lehre die logische Brücke von der Ethik zur Soziologie und das Grundgesetz, das zum Verständnis aller geschichtlichen Erscheinungen führt.

Von hier aus konstruiert Dante die duo civitates, die Gesellschaft der Interessen und das Reich der Kultur, und ihre Zwischen-Sphäre in Inferno, Paradiso und Purgatorio so folgerichtig und in gewissem Sinne erschöpfend, daß sich der Entwurf bei Augustin dazu verhält wie die Vorarbeit zum fertigen Werk. Das Inferno zeigt, wie unter der Herrschaft des Instinkts die Menschen sich gesellen, aber nur, um in Leidenschaftsirrung und Verbrechen alle gegen alle zu kämpfen (S. 53ff.), bis zu unterst das völlig gemeinschaftswidrige und kulturfeindliche, iso-

lierte Individuum den Endpol bildet, über den hinaus es nichts Böseres mehr gibt. Umgekehrt zeigt das Paradiso, wie unter der Leitung des geistigen Strebens sich die Seelen frei und natürlich zusammenschließen und wie aus dem Einklang verschiedener Eigenarten und Berufe das gegliederte Reich der Kulturgüter erwächst, das alle Einzelnen trägt und bereichert, indem es sie zum Organismus verbindet (S. 97ff.). Es ist nichts verkehrter, als wenn Inferno und Paradiso so gelesen oder erläutert werden, als enthielten sie eine eindimensionale Reihenfolge von Beispielen individueller Eigenschaften, Laster und Tugenden. Der Charakter des dreidimensionalen Reichs ist ihnen vielmehr in dem Sinn zu eigen, daß jede Einzelgestalt ein notwendiges Moment der Selbstdarstellung der ganzen civitas bildet. Die beiden Reiche der Materie und des Geistes sind so aufgebaut, daß jeder Fortschritt der ethischen Erscheinungen zugleich eine Veränderung in der gesellschaftlichen Struktur bedingt. Man kann die Gedankenerweiterung von Kreis zu Kreis nur auffassen, wenn man neben dem ethischen auch den soziologischen Beziehungsreichtum jeder Einzelheit würdigt. Das gilt auch für das Purgatorio, das als Übergangswelt von der einen civitas zu der anderen die ethisch-soziologischen Gesetze am meisten in Begriffe faßt. Das Purgatorio entwickelt die Kulturgemeinschaft sowohl als ein Ergebnis des Heilsprozesses der Einzelseele, wie als eine Bedingung dieses Prozesses (s. u. S. 142).

Die Materie bildet den irrationalen Teil der menschlichen Zustände; die Aufgabe des Menschen ist es, sich selbst und die Dinge seiner Umgebung nach den Gesetzen der reinen Vernunft zu gestalten. Die Materie ermutigt durch ihre Wertlosigkeit die Menschheit, sich dem Reich der Vernunft zuzuwenden; das ist ihre einzige positive Wirkung, das Amt Fortunas (S. 59). Indes, der Mensch ist nun einmal selbst mit seinem psycho-

physischen Dasein ein Stück Materie; er kann ihren Bedürfnissen und Trieben nicht endgültig und völlig entfliehen, solange er lebt. Auch beim Eintritt in das Reich der Vernunft bringt er notwendig ein irrationales Element mit, die individuellen Anlagen und Grenzen des Einzel-Ichs (S. 94ff.). Die rein geistige Gemeinschaft bleibt ein jenseitiges Ideal. Man mag zugeben, daß die soziologischen Gesetze mit den ethischen aus einer Wurzel kommen; wenn es aber sicher ist, daß unter Menschen weder reine Heiligkeit noch rein geistige Kultur möglich ist, so spitzt sich die Frage dahin zu: wie ist überhaupt Kultur auf materiellen Grundlagen möglich?

2. Vita activa und vita contemplativa.

Es ist wiederum von der Einzelseele auszugehen. Der Mensch kann angesehen werden sowohl nach seiner seelisch-leiblichen Gesamterscheinung, wie andererseits auch bloß nach seiner Gesinnung. In Wirklichkeit besteht er natürlich aus beiden Sphären; aber dieselben unterstehen verschiedenen Bedingungen, die sich isoliert betrachten lassen. Das Gesinnungsleben ist eine Angelegenheit allein zwischen Gott und Seele (vita contemplativa); das psychophysische Dasein drückt sich in Handlungen von Mensch zu Mensch aus (vita activa, vita civilis, S. 17f.).

Denken wir uns nun eine Mehrheit von Menschen, die ganz Geist, völlig materiebefreit sind; so würden sie zwar kraft des Wesens der geistigen Güter in Liebe vereint sein (s. S. 70f.), aber irgendwelches empirisches Handeln, alle wirkende Äußerung der Gesinnung, jegliche materiell sichtbare Kultur würde wegfallen. Dies ist in der Tat der Zustand der Gemeinschaft der (vollendeten) Heiligen, nach dem Tode, jenseits der Materie. Sie sind allesamt vereinigt mit Gott, tatenlos, nur schauend (S. 113ff.).

Nehmen wir nun eine Mehrheit von lebenden Menschen; auch sie haben eine innerliche Sphäre der Gesinnung, die an ihnen bereits „jenseits" der Materie ist (S. 115). Da sind z. B. zwei Beter, die, ohne sich zu kennen, an verschiedenen Orten leben: im Augenblick des Gebetes sind sie doch in einer gewissen Art vereinigt. Sie gehören, insoweit sich ihre Gesinnung begegnet, ebenfalls zu der Gemeinschaft der Heiligen, doch mit dem Vorbehalt, daß sie nicht reine, sondern noch unvollendete Heilige, weil mit einer psychophysischen Sphäre behaftete Willensträger sind. Die unsichtbare, handlungslose, ganz innerliche Gemeinschaft der Gesinnung besteht also aus allen den Seelen, vollendeten und noch strebenden, die, mehr oder minder unmittelbar, Gott schauen oder sich nach dieser Anschauung sehnen (S. 65).

Diese Gemeinschaft der Heiligen nun ist selbst kein eigentlicher Verband, sondern liegt jenseits (oder zuinnerst) aller wirkenden Verbände. Jedoch sie bedingt alle Verbände. Nur aus der geistigen Gesinnung kommt fruchtbares Handeln, nur aus der intensiven vita contemplativa die extensive vita civilis zustande. Wo Menschen als Kulturträger handeln, zählen sie innerlich in eben dem Maß zu der heimlichen communio sanctorum, als ihre Werke kulturfördernd sind. Nehmen wir beispielsweise zwei gerechte Richter oder Herrscher in verschiedenen Ländern, zwei Gelehrte verschiedener Zeitalter. Auch ohne unmittelbare Berührung unter einander gehören sie doch einem wirkenden Verband an, indem sie das Recht, den Frieden, die wahre Einsicht in der Welt befördern (S. 99 und 102). Dasselbe gilt natürlich auch von den Menschen, die sogar einem und demselben Rechtsverband angehören, wie die Bürger einer Stadt (s. S. 101). Indes werden wir von dieser Modifikation hier absehen, um die Klarheit des Begriffes, auf den es uns ankommt, nicht zu trüben. Mitglieder eines und desselben äußerlichen

Rechtsverbandes stehen nämlich, wenn sie nicht zugleich innerlich der communio sanctorum angehören, im Zustande der Fehde mit einander, und vieles, was sich eine Stadt oder communitas nennt, ist nur der Rahmen für ein sich selbstzerfleischendes Inferno (S. 66 f.). Wir werden unter dem wirkenden Verband der vita civilis also nicht irgend eine Gemeinschaft im Rechtssinn verstehen dürfen, sondern die civitas Dei, den gesamten Kulturverband der Weltgeschichte. Dem Begriffe nach umfaßt er die Menschheit und bildet so die humana civilitas, obwohl natürlich die Infernomenschen sich abtrünnig außerhalb derselben stellen.

(Mit der allgemein mittelalterlichen Vermischung von Sittlichkeit und Recht hängt es zusammen, daß eben dieser weiteste Gemeinschaftsbegriff der humana civilitas bei Dante dahin strebt, sich auch in einen Verband im Rechtssinn zu verwandeln, in eine wirkliche civitas, unter einem naturrechtlichen Oberhaupt. Dies der Hauptgedanke der Monarchia, auf den zurückzukommen sein wird (S. 139). Indes hier haben wir die Einführung des Menschheitsbegriffes im Sinn eines wirkenden Kulturverbandes zu verfolgen.)

Nun wird die eigentümliche Anordnung des Dantischen Paradiso verständlich. Alle Menschen erscheinen darin nämlich doppelt: 1. als rein religiöse Subjekte (Gesinnungsträger) in die Anschauung Gottes versunken (vita contemplativa) im Empyreum, 2. als ethische Subjekte (Handlungsträger) in der Welt wirkend (vita activa) in den Planetenhimmeln. (Natürlich wohnen die verklärten Seelen der Verstorbenen in Wirklichkeit nur im Empyreum; wenn sie außerdem in den Planetenhimmeln sich entfalten, so tun sie es nur symbolisch, um vor den Augen des Weltwanderers das tätige Kulturreich der vita activa abzubilden, welches bei lebenden Menschen das Korrelat der ruhenden vita contemplativa ist) (S. 116).

Zwei die gesamte geistig strebende Menschheit umfassende konzentrische Kreise ruhen also ineinander. Jene zwei Richter oder Herrscher z. B. (s. S. 128), die in der civitas Dei in einem tiefen organischen Zusammenhang unter einander und mit allen Gleichgesinnten handeln (vita activa), gehören auch gemeinsam, insoweit sie eben geistig streben, im Grund ihrer Herzen der (nicht organisch, sondern) aggregathaft zu verstehenden (S. 10. 115) communio sanctorum (vita contemplativa) an. Das orare (nach dem reinen Geist Streben) und das laborare (Kulturwirksamkeit) sind Innen- und Außenseite eines und desselben Wertes.

Jetzt können wir im Sinn Dantes die Frage beantworten: wie eine Kultur auf materiellen Grundlagen möglich sei?

Aus den immateriellen Teilen jeder Seele quillt ihre Kraft; aber sie versinnlicht sich notwendig in materiellen Zeichen. Diese gewinnen einen Zusammenhang unter einander und fügen sich zu einem System von äußeren Handlungen und Einrichtungen (Kultur, civilitas humana), weil die gleiche Richtung der Einzelkräfte durch ihre gemeinsame innere Zugehörigkeit zu der communio sanctorum verbürgt ist. Obwohl also die Materie an sich etwas Disparates hat, wird sie doch vom Geist zum Abbild der unstofflichen Gesinnungssphäre gestempelt und empfängt dadurch einen Abglanz von der ewigen Harmonie des Jenseits.

Man erkennt leicht, wie hier eine große, vielleicht die größte Seite der Zweiweltenansicht Platons herausgehoben und selbständig weiterentwickelt ist. Die ruhende, sich ewig selbst gleiche immaterielle Welt spiegelt sich in der Tiefe der Einzelseelen; sie verbindet die Einzelseelen unsichtbar. Und so wächst aus ihnen die sichtbare Ordnung der Berufe und sozialen Ideen, die Bändigung der Materie nach dem Abbild der geistigen Welt empor.

Aber ist diese ganze vita civilis nicht nur ein Notbehelf gegenüber der innerlichen vita contemplativa? Warum nicht entschlossen die Materie ganz und für immer fliehen, statt sie zu vergeistigen, was doch nie zu Ende gelingen kann?

Wir stehen hier vor den weltverneinenden Folgerungen, die aus der tiefen asketischen Wurzel der geschilderten Weltansicht scheinbar notwendig entspringen. Zwar ist diese unsre Kulturwelt das Beste, was die vergängliche Schöpfung birgt, und die Gestaltungen der Familie, der Obrigkeit, der Schule, des Klosters u. s. f. haben den obersten Platz im Weltall — mit Ausnahme der Himmelshierarchie, die noch höher steht (S. 112 ff.). Aber die Seele betrachtet eben doch diese Gestaltungen nur als einen Durchgangsort, als das gebrechliche Gehäuse ihrer Pflicht, solange sie unter den Bedingungen der leiblichen Existenz steht; und das Ziel bleibt über ihnen, jenseits von ihnen: das Empyreum (S. 114 f.).

Das ist die mächtige innere Antinomie dieser Kulturlehre, daß die Vergeistigung der Weltmaterie nur durch denjenigen geschehen kann, der sich ganz aus der Materie heraussehnt. Gewissermaßen wider Willen wirkt der geistig gesinnte Mensch in der vita civilis: wer sie am meisten verachtet, der eben verdient den höchsten Platz in ihr (S. 104 f.). Liegt es da nicht nahe, diese Antinomie kürzer zu lösen und die Materie, dies unbegrenzte Hemmnis für die reine Glückseligkeit, ganz zu vertilgen? Asketisch die Wüste aufsuchen, die sozialen Verbände lösen, die Kultur als doch wertlos verwerfen, der Materie, statt sich mit ihrer Veredelung abzumühen, in nichts mehr verpflichtet sein: das ist das weltflüchtige Ideal, das ungezählte Tausende als die einzig folgerichtige Lösung des Widerspruchs zwischen Stoff und Geist anerkannten. Das Ideal der mönchischen Freiheit erhebt sich gegen den Dienst der vita activa und die ihr ent-

stammenden organischen Gliederungen der Welt. Gegen diese Kulturfeindschaft derer, denen es scheinbar gerade am ernstesten mit der Erreichung der communio sanctorum ist, schien es der christlichen Wissenschaft zuweilen schwierig, eine kulturbejahende Weltanschauung zu behaupten (S. 95ff.).

Indes, dieser im engeren Sinn asketische Freiheitsbegriff beruht auf einem Trugschluß, der nicht schwer zu durchschauen ist. Es gibt keine Entsagung, die so vollständig wäre, daß sie die Materie wirklich ganz überwände und die reine Gemeinschaft der Heiligen schon in diesem Leben eroberte; so wenig wie der Mensch den Instinkten und Bedürfnissen der Leiblichkeit gänzlich entfliehen kann, so wenig darf er sich dem Geheiß entziehen, am Reich der Kultur mitzuarbeiten. Auch der Eremit hat seinen Platz in, nicht außerhalb der humana civilitas. Man kann nicht der ecclesia triumphans angehören, solange man zur ecclesia militans zählt; darum hat die Gemeinschaft der Heiligen zum notwendigen Korrelat die tätige Weltarbeit (S. 105. 115f.).[1] .

---

[1]) In der neuen Weihe, die der Begriff des Berufs durch die Reformation erhalten hat, sieht E. Troeltsch einen Hauptunterschied der Neuzeit gegenüber dem Mittelalter. Diese Ansicht enthält ein gutes Maß von Wahrheit, kann aber in Troeltschs schroffer Formulierung doch kaum gehalten werden. So heißt es bei ihm (Renaissance und Reformation, Histor. Zeitschr. 110 [1913], 537): „Für das Mittelalter ... war dieses System der Berufe lediglich die vernünftig-natürliche Ordnung der profan-natürlichen Lebensverhältnisse, über denen sich das Priestertum und der asketische Stand als die höhere und eigentliche christliche Ordnung erhob." Demgegenüber bringt die Reformation nach Troeltsch „die Hineinziehung des Berufssystems aus der bloß natürlichen Ordnung in die Selbstbetätigung der religiösen Ethik selbst ...., eine neue Versöhnung von Welt und Überwelt, eine innerliche Zusammenziehung von christlicher Askese und weltlicher Arbeit, wie sie der Katholizismus nur als Konzession an die Welt .... gekannt hatte." Wer hiernach das Mittelalter beurteilen wollte, würde nicht erwarten, dort einen König Ludwig den Heiligen oder einen heiligen Thomas zu finden, deren Heiligkeit doch nicht in etwaigen Wundern oder Bravourstücken der Askese ihre Wurzel hat, sondern darin,

So ließ sich also das Paradiso nicht einfacher einrichten, als Dante es eingerichtet hat. Er mußte die Seelen zweimal, in Empyreum und Planetenhimmeln, in der Trennung (und Verbindung) von vita contemplativa und vita activa vorführen, mußte die Materienüberwindung aufweisen als die fruchtbare Synthese zwischen innerlicher Weltflucht und äußerer Weltarbeit.

Warum ragt aber überhaupt die Materie so tief in das Reich

---

daß sie die Berufe des christlichen Regenten und des christlichen Gelehrten in vorbildlicher Weise erfüllten. Es wäre nach Troeltsch auch zu erwarten, daß Dante die Berufe als bloße „Konzession an die Welt", „lediglich als vernünftig-natürliche Ordnung" unter Virgils Leitung irgendwo im Purgatorio kennen lernte: statt dessen begegnet er ihnen in der rein „religiösen Ethik" des Paradiso in einer so grandiosen „Versöhnung von Welt und Überwelt", wie sie die gesamte Philosophie oder Poesie der Neuzeit nirgends aufzuweisen hat. Daß der asketische Stand die höchste Ordnung ist, trifft zu, aber er ist nicht erst „die eigentliche christliche Ordnung", sondern steht in lebendigster Verbindung mit den andern Staffeln des Ständestaats, wie ja der Sonnenkreis, die soziale Tätigkeit des Asketenstands, zusammen mit dem quietistischen Saturnkreis die dazwischen liegenden zwei Kreise der bürgerlichen Berufe umrahmt. Vielleicht wird Troeltsch hierin nun eine vorreformatorische Freiheit des Laiendichters Dante sehen. Daß die Reformation den Ort des Saturnhimmels überhaupt beseitigt, macht dann freilich noch einen großen Einschnitt in der Geschichte des Berufsideals. Auf die bekannten glänzenden und viel umstrittenen Thesen Weber-Troeltschs („innerweltliche Askese") komme ich an anderem Orte zurück.

Ähnlich wie oben konstruiert Troeltsch auch a. o. S. 61 Anm. 1 a. O. S. 443 Luthers Berufsbegriff im Gegensatz zum Mittelalter: man glaubt den — Dantischen erläutert zu finden. Am glücklichsten scheint mir der Gegensatz ebenda S. 653 formuliert, wo der Wegfall der dem Berufsleben „übergebauten eigentlich-religiösen Leistungen" zugleich mit dem Wegfall des Asketenstands als Kennzeichen der Reformation bezeichnet ist. Aber es ist eben falsch, in dieser Beseitigung des opus operatum, die gewiß die Ehre der Berufsarbeit noch gesteigert hat, die Vorbedingung für die Vergöttlichung des Berufs im Sinn von Par. 8, 115 ff. zu sehen. Vorzüglich hat im übrigen gerade Troeltsch auch die Zusammenhänge zwischen scholastischem und lutherischem Berufssystem hervorgehoben. Ich erwähne hier nur eine Einzelheit: das Fehlen des vierten Standes (ebenda 581), das auch im Paradiso auffällt, wo doch im Merkurhimmel die misera obediens plebs einen so passenden Platz hätte finden können.

des Geistes hinein? Noch in den höchsten Gestaltungen des Menschlichen finden wir sie; sie bedingt die individuellen Schranken, die selbst das höchstentwickelte Geschöpf noch vom Schöpfer, der allein reiner Geist ist, unterscheiden. Warum ist Materie die unablässige trübende Begleiterin der Seele auf ihrem Weg zur reinen Vernunft? Diese Frage kann nur mit dem Hinweis auf Gottes unergründliche Schöpferwillkür beantwortet werden. Wie Gott gewollt hat, daß die physische Materie (Fortunagüter) die Menschen zur Vernunft erziehe (s. o. S. 59), so hat er auch die psychische Materie[1]), das heißt die naturhafte Beschränktheit der Individuen, ihrer Anlagen und Talente, gewollt, um sie zur gegenseitigen Abhängigkeit und Hilfsbereitschaft, zur Organisierung ihrer Kräfte, zur gemeinsamen Kulturarbeit, kurz zur Gesinnung der civilitas zu erziehen (S. 96 f.).

Wenn dem aber so ist, dann muß Gott auch das Mittel gewollt haben, welches aus den rohen Naturbesonderheiten der Einzelnen und aus ihrem egoistischen Kampf jene beziehungsreich gegliederte Gemeinschaft der Kultur erweckt. Es muß gottgesetzte Kulturmächte geben, welche dem Menschen, der im Stand der Erbsünde, unter dem Zeichen der cupiditas geboren ist, zum Eintritt in die tätige civitas Dei und die beschauliche Gemeinschaft der Heiligen verhelfen. Da das Ziel ein zwiefaches ist, civilitas und contemplatio, so mögen auch die Mittel zwiefach sein. Welches sind diese beiden von oben herabgesandten Kräfte, welche die Menschheit aufwärts ziehen?

3. Staat und Kirche.

Die Gnadenanstalt, welche, unmittelbar durch Erleuchtung wirkend, die menschliche Gesinnung zur vita contemplativa heran-

---

[1]) Die animale Seele im Gegensatz zum vernünftigen Teil der Seele, nach der bekannten aristotelischen Psychologie.

bildet, ist das Wunder der göttlich gestifteten Kirche. Die Kulturmacht, welche von außen her, durch Handlungen, die Menschen beeinflußt, um durch Zwang und Recht in ihnen Legalität zu erziehen, als die Grundlage der Moralität, der pax und der humana civilitas, heißt Staat oder genauer: Obrigkeit (S. 19 u. 22). Die Zwieteilung dieser Mächte ergibt sich also für Dante gemäß der Zwieteilung der Sphären Gesinnung und Handlung (S. 29).

Da diese Ableitung aber weder der tatsächlichen Kirche, die auch Rechtsanstalt war, noch dem Staatsbegriff, der an dem Mangel einer klaren Unterscheidung von Sittlichkeit und Recht krankt, Genüge tut, so hat sich uns bei näherer Untersuchung die Staats- und Kirchenlehre Dantes als derjenige Teil seines System ergeben, dem die gewohnte durchsichtige Klarheit und Widerspruchslosigkeit am meisten fehlt. Es sei sofort hinzugefügt, daß diese Dunkelheiten und Widersprüche (S. 20, 46ff. u. 74ff.) ihren Grund nicht etwa in einer geringeren wissenschaftlichen Durchbildung dieser Teile haben, sondern im Gegenteil: gerade weil Dante mit einer Universalität, die kein anderer mittelalterlicher Publizist besaß, und mit einem unerbittlich grübelnden Ernst, worin ihm nur wenige nahegekommen sind, die Funktionen der Kirche und namentlich des Staates durchdachte, trat hier die Schwäche der Prämissen, ihm selbst freilich unerkennbar, ins Licht. Das Einzelne sei hier nicht wiederholt; es muß die Verweisung auf die frühere Analyse genügen. Nur zwei Bemerkungen seien hier noch angefügt.

1. liegt der Erbfehler des platonischen Begriffsrealismus offen zutage: die rein logisch-psychologische Abstraktion der Sphären Gesinnung und Handlung wird zu einer realen Unterscheidung wirkender Verbände, Kirche und Staat, hypostasiert. Was auch immer Richtiges an der besonderen Beziehung der Kirche zur

vita contemplativa, des Staates zur vita civilis ist, so bedeutet es jedenfalls eine Vergröberung, Weltverwaltung und Seelenlehre nach demselben Schema abzuteilen. Dante wußte, was er abstellen wollte: die Mißbräuche der Römischen Kirche. Aber er hatte keine greifbare Anschauung von dem, was er einrichten wollte. Weder den souveränen, laïschen Einzelstaat, noch die demokratische Volkskirche hat er vorhergesehen; er verharrte bei der theokratischen Gesamtorganisation der Menschheit und der unfehlbaren religiösen Verwaltungsinstanz: so konnte er an die Stelle der wirklichen Zustände und ihrer Mißbräuche nur ein abstraktes Schema setzen.

2. würde Dante bei folgerichtiger Ausbildung seiner Trennung der zwei Gewalten nach den zwei Sphären Handlung und Gesinnung dazu getrieben, die sichtbare Kirche überhaupt aufzuheben. Daß er diese Folgerung nicht gezogen hat, ebensowenig wie Marsiglio von Padua, der sich auf dieselben Bahnen gedrängt sah, daß es ihm vielmehr in der praktischen Kirchenpolitik nur auf eine Verinnerlichung der bestehenden Papstkirche ankam, darf man allerdings für seine katholische Rechtgläubigkeit ins Feld führen. Andererseits aber haben die protestantischen Kirchenhistoriker, die behaupten, daß die Dantischen Voraussetzungen, wenn folgerichtig durchdacht, zur Reformation und zur Beseitigung der sichtbaren Kirche führen, doch nicht so unrecht, wie gegenwärtig von mancher Seite angenommen wird. Daß diese Folgerung bei Dante ausbleibt, obwohl er jene Prämissen hat, ist eben das Kennzeichen, welches uns nötigt, seine Kirchenlehre mit ihrem Zwiespalt zwischen Autorität und Gewissen (S. 48f. 78ff.) dem großen Zwischengebiet zwischen der Blüte des mittelalterlich-hierarchischen und dem Erwachen des bewußt evangelischen Gedankens zuzuschreiben. Ich weiß, daß ich damit den Widerspruch nicht nur der seit Hettinger gültigen kirchlich-

katholischen Dante-Exegese, sondern auch den des landläufigen Urteils über Dante herausfordere. Es wird an einem andern Ort zu zeigen sein, daß die Entwicklung des komplexen mittelalterlichen Kirchenbegriffs in der Tat auf den Punkt führen mußte, auf dem Dante steht: den Punkt eines labilen Gleichgewichts, von dem es nur ein Zurück oder ein Vorwärts geben konnte, aber kein Bleiben. —

Die Spannung zwischen der mystischen Innerlichkeit und der hierarchischen Sichtbarkeit des Dantischen Kirchenideals ist aber nur die eine Seite des von ihm aufgerollten und nicht gelösten Problems. Eine andere Spannung besteht in der inhaltlichen und in der formalen Universalität seines Staatsideals.

4. Der Menschheits- und der Organismusbegriff.

Die inhaltliche Universalität des Staates beruht in dem Satz: die Obrigkeit soll alle Handlungen der Menschen leiten (S. 5); die formale Universalität in dem anderen Satz: eine und dieselbe Obrigkeit soll die gesamte Menschheit beherrschen (S. 35 ff.).

Der erste Satz führt zu jenen Auseinandersetzungen zwischen Legalität und Moralität, Zwang und Freiheit, die wir eingehend besprochen haben (S. 77 ff.). Der zweite Satz rollt das Problem des Weltstaates auf. Gerade dies Problem in die Wissenschaft eingeführt zu haben ist sich Dante bewußt (S. 6): es ist das Thema seiner Monarchia. Natürlich meint Dante damit nicht etwas sachlich Neues gefunden zu haben, sondern nur den Beweis zu liefern für eine Tatsache, die aus dem Wesen der Vernunft selbst hervorgehe.

Es ist nicht schwer, die logisch-metaphysische Wurzel auch dieser zweiten Universalität wiederum in der Methode des Begriffsrealismus selbst zu erkennen. Weil die Menschheit eine logische Einheit bildet, muß sie auch eine politische sein. Dante selbst

ist hier in dem ersten Buch der Monarchia (S. 34ff.) so systematisch und ausführlich, daß sich eine Wiederholung erübrigt. Darüber hinaus aber müssen wir den Zusammenhang des Weltstaatsbegriffes mit der Idee der Menschheit einerseits, mit dem Begriff des sozialen Organismus andererseits ins Auge fassen. Wir kommen damit zu einer ideengeschichtlich besonders denkwürdigen Verschlingung aristotelischer, spätantiker und scholastischer Motive.

Aristoteles kennt den Begriff der Menschheit nicht; ihm ist die Polis der oberste Kulturkreis, und was darüber hinausliegt, nähert sich dem Chaos. Da die Menschen für Aristoteles in zwei Klassen auseinanderfallen, Freiennaturen und Sklavennaturen, von denen die zweite der Menschenrechte ermangelt, so war es schon allein hierdurch bedingt, daß die Anschauung der Menschheit jenseits seines Horizontes lag. Hierin aber ist ihm nun keiner der Aristoteliker des 13. Jahrhunderts gefolgt. Hellenismus und römisches Reich, Stoa und Christentum, jus gentium und Naturrecht hatten die Idee des gemeinsamen Menschheitsverbandes für alle Zeiten gesichert. Insbesondere hatte die Kirche, von der es sich seit Paulus von selbst verstand, daß sie grundsätzlich die gesamte Menschheit umfasse, den Universalgedanken zum Gemeingut gemacht. In dem Bild vom corpus mysticum Christi lag auch schon der Keim einer Theorie, welche den universalen Menschheitsverband nicht nur passiv vereinigt, Gnade empfangend, sondern auch als wirkende, organische Gemeinschaft vorzustellen fähig ist.

Aber erst die Entdeckung des Aristoteles gab die Möglichkeit, diese Theorie wissenschaftlich zu gestalten. Es war die große Lehre von der Autarkie der Verbände (bei Aristoteles freilich nur der Polis zugeschrieben), welche jetzt insbesondere für Dante die Handhabe bot, die Menschheit als ein in sich geschlossenes organisches Gebilde zu konstruieren.

Der Einzelne genügt sich nicht selbst, aber auch die Stadt, auch das regnum nicht: nur die Menschheit als Ganzes: das ist die Formel (S. 11ff.). Eine höchst gefährliche Theorie, deren pantheistische Färbung den Zeitgenossen sofort in die Augen fiel (S. 13 u. 107). Der biologische Begriff der Autarkie kann für soziale Organismen nie mehr als ein sehr unbestimmtes Gleichnis sein: ist doch die Einzelseele erst in zweiter Linie Organ einer Gemeinschaft; vor allem andern gilt ihr die eigene Vereinigung mit Gott als Selbstzweck.

Und eine weitere bedenkliche Mischung aristotelischer und neuplatonischer Elemente war es, wenn Dante diese organische Einheit des Menschengeschlechts auch durch eine staatliche Einigung auszudrücken für nötig fand. Der Begriffsrealismus verleitete ihn, der humanitas denselben Grad der Realität zu verleihen, den die übrigen Verbände besitzen, also auch eine einheitliche Rechtspersönlichkeit, deren Träger der Monarcha ist. Und der aristotelische Organismusbegriff fügte sich scheinbar trefflich dieser Übereinanderschachtelung rechtlicher Verbände, Haus, Nachbarschaft, Stadt, Staat und Universalreich, deren jeder als Organ des nächsthöheren dient, bis der Weltkaiser die Pyramide abschließt (S. 11). Diese höchste Spitze ist freilich auch, und sie in besonderem Maß um des Ganzen willen da, der Kaiser der minister omnium.

Damit hatte Dante in der Monarchia das Ziel erreicht: den Universalstaat ebenbürtig neben die Universalkirche zu stellen. Aber er hat hier zuviel bewiesen. Dem Phantom seines Menschheitsstaates opferte er hier die Darstellung des Menschheitsbegriffes als einer — nicht rechtlichen, sondern — universalgeistigen Vereinigung, als der wahren humana civilitas, wie er sie in den Planetenhimmeln erbaut hat. Das ist es indes, was er auch in der Monarchia eigentlich meint (S. 107): das freie

Zusammenwirken aller und jeder geistiger Momente innerhalb der Menschheit zu einem Werk der Weltvergeistigung. Dieser Gedanke, nicht die rechtliche Organisation der Menschheit, ist es, der auch die Monarchia erhaben macht. Es ist ein Ruhm des 14. Jahrhunderts, daß hier die Begriffe der aristotelischen Politik, mit denen Dante noch arbeitet, offensichtlich nicht mehr genügen, um die Konzeptionen, die der Dichter bereits aussprechen konnte, den Staatsdenker befriedigend formulieren zu lassen. Die Konzeption der humana civilitas in den Planetenhimmeln war über die Schulsprache der Zeit hinausgewachsen. Nur der induktive Stil der Commedia, nicht der deduktive der Monarchia vermochte zu der Anschauung der rein geistigen Kulturgemeinschaft zu führen. Die Kultur ist nicht gleich Rechtsstaat und Verfassungskirche, vielmehr delegiert sie diese beiden Kulturmächte als Abgesandte aus sich heraus, damit sie dinglich und greifbar jenen geistigen Hintergrund repräsentieren und die Menschheit zu ihm hinführen sollen.

Der Gedanke, daß der Einzelne[1]) nicht imstande ist, die Vernunft allseitig zu verwirklichen, und daß er nur in genauer organischer Einstimmung mit dem Zweck des Menschheitsganzen daran mitwirken kann, die Aufgabe der Weltvergeistigung zu fördern, ist ein echtes Stück Dantischer Weltanschauung. Nur die zugespitzte Fassung, welche dem Einzelnen zu verwehren scheint, in der eigenen individuellen Seelengeschichte zu einem absoluten Einssein mit der göttlichen Vernunft zu kommen, ist ein Fremdkörper in Dantes System, und darum auch nur in der Monarchia, und dort nur aus syllogistischer Not, zu finden. Dantes letztes Wort in der Sache (in der Commedia) ist: die Mitglieder der Menschengemeinschaft sind nicht bloße Glieder

---

[1]) Der einzelne Mensch wie der einzelne Staat (Teilgemeinschaft s. S. 11).

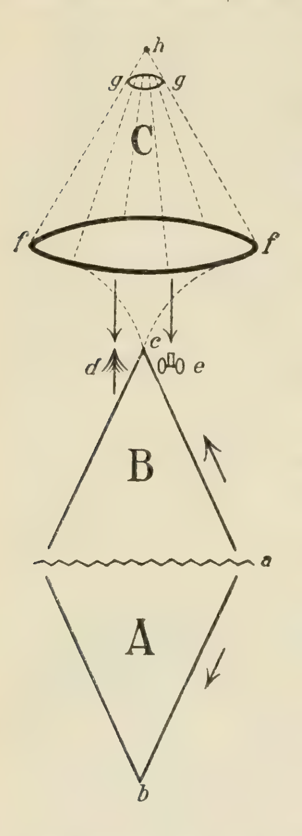
oder Organe, sondern auch in ihrer religiösen Aufgabe sich selbst Zweck, und die Gemeinschaft ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel und Ergebnis der Heilsgeschichte der Einzelseelen. Da aber die freien Individuen ihre Freiheit wiederum nicht anders betätigen können als in der Mitarbeit am Ganzen, so ist in dieser vollen Wechselbedingtheit, die kein anderes Buch vollendeter aufzeigt als die Commedia, der Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft, Menschenwürde und Dienstbarkeit in einer höheren Synthese aufgelöst.

Es handelte sich darum, einen „Organismus" zu schaffen, in welchem jedes Organ eine eigene, endgültige Seele hat, Ebenbild Gottes ist. Dieser (soziale) „Organismus" ist formal weniger, inhaltlich mehr als der physische Organismus: ja er ist dessen Umkehrung, insofern der Gemeinschaftszweck hier nur formal übergeordnet, in Wirklichkeit den Zwecken der Glieder untergeordnet ist.

5. Rückblick.

Wir überschauen von hier aus noch einmal den Gesamtaufbau der Commedia mit Hilfe ihrer Topographie. Von dem ungewissen, schwankenden Zustand der natürlichen Menschenseele, ihrer selva oscura von Instinkten und Velleitäten (a), geht es abwärts ins Inferno (A) und aufwärts zum Purgatorio (B). Absteigend bildet sich die Gesellschaft der Materialisten, deren Tiefpunkt (b) das völlig isolierte, Materie gewordene egoistische Individuum bildet. Aufwärts führt der Weg ins Paradiso Terrestre (c) zum sittlich freien Individuum; dieses kann nicht in Isolierung verharren, sondern geht in die Kulturgemeinschaft der Idealisten über, es reiht sich in die humana civilitas der Planetenhimmel ein, die die geistig schaffende vita activa verkörpern (f—f). Diese bewegte Gemeinschaft ist (eroterisch) das-

selbe, was (esoterisch) die kontemplative Gemeinschaft der Heiligen im unbewegten Empyreum (g—g) ist: eine und dieselbe Vereinigung nach den zwei Momenten ihres Daseins, Handlung und Gesinnung angeschaut (C)[1]. Die communio sanctorum (g—g), die also einerseits die Innenansicht der tätigen Kultur (f—f) ist, verschwindet andererseits punktartig in der Anschauung Gottes, dem Urquell ihrer Kraft (h).



Um aber die Menschen aus dem Naturstand (a) zur sittlichen Freiheit (c) und zum Aufschwung in die wirkend-beschauliche Gemeinschaft, Paradiso (C) zu befähigen, sendet der Geist von oben zwei hilfreiche Mächte herab, welche die Menschheit emporgeleiten: Kirche und Staat. Der Kirchenwagen (e) und der Baum des Rechts oder der Obrigkeit (d) sind die Bedingung zum Aufstieg der Seele, wie die Kultur (f—f) das Ergebnis dieses Aufstiegs. Die Kultur sendet aus sich die Mächte nieder, um die Seelen zu gewinnen, aus denen sie sich selbst ergänzt. So wird auch in unserer Skizze die doppelte Bewegung, die Wechselseitigkeit der Richtung erkennbar. Die Seele pilgert aufwärts (a zu h), aber was positiv an diesem Weltbild ist, wird es doch nur durch die Aus-

[1]) Ich bemerke rein äußerlich zu der nebenstehenden Skizze des Paradiso, daß sie keinen Anspruch darauf macht, die relativen Größenverhältnisse der Topographie Dantes wiederzugeben.

strahlung von seiner Spitze herab, die der Anfang und Grund aller Dinge ist.

Seit dem Apostel Paulus hat die Verflechtung von Heilslehre und Gesellschaftslehre alle großen Denker des Christentums in irgend einer Form beschäftigt. Die dogmengeschichtlichen Bewegungen auf griechischem, besonders aber auf lateinischem Boden, jene vor allem, in denen man um das Wesen der Kirche rang, sind aus diesen Versuchen entsprungen, die Eroberung der Kultur durch die Religion soziologisch-soteriologisch zu begründen. Dem Altertum war die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Kultur nicht unbekannt geblieben: das spätantike Naturrecht und schon die klassisch-griechischen Verbindungen von Ethik und Politik zeugen von ernstlicher Bemühung. Doch mit welch anderer Fülle der Arbeit und Leidenschaft hat das Mittelalter eine Antwort gesucht, nachdem die christliche Religion die rein logische Unlösbarkeit, aber auch die sittliche Fruchtbarkeit dieses schwierigsten Problems aufgewiesen hatte. Augustins platonisch beschwingte Genialität und die geduldige Kleinarbeit der Aristoteliker des 13. Jahrhunderts haben das Meiste getan, um die Lehren vom Endzweck der Seele und vom Wesen der Menschheitskultur miteinander in ein System zu bringen. Als Schüler der distinktiv methodischen Scholastik entwickelt Dante das Lehrgebäude stäter und ordnet es klarer als Augustin; als Dichter deutet er die Welt tiefer und beschreibt sie beredter als seine weitschichtigen Lehrer. Kompliziert und vielseitig im Aufbau, naiv und einfach im Grundglauben ist seine Kulturlehre ein klassischer Ausdruck innersten Sehnens der mittelalterlichen Wissenschaft.

Unlösbar, aber unumgänglich ist ihr Problem. Auf dem Heilsweg der Einzelseele, von der Bußpforte bis zum Empyreum, sprießt die menschliche Kultur empor, reicher und gei-

stiger, je höher die Seele steigt. Sie erblüht am Wege; wenn der Mensch am Ziel ist, wird sie gegenstandslos. Die humana civilitas als der Organismus, der die verschiedensten Menschenkräfte zu einem Zweck lenkt, ist die Krone der Weltgeschichte, aber diese selbst ist kein Endzweck, nur ein Stück der vergänglichen Schöpfung. Die Zeit schreitet mit Gestirnen und Ideen langsamer als mit Menschenleben, aber ewig lebt bei Gott doch nur jenseits der Geschichte die communio sanctorum. So verschwindet der Wert des Menschenreichs im höheren der Einzelseele, die wiederum, auch sie, ihr Selbst verloren, das heißt erweitert hat zu Gott.

Andererseits — und hier zeigt sich die Unlösbarkeit des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft — solange die Seele strebt, also in aller Zeit, ist das Aufgehen in der humana civilitas ihr eigentlicher Beruf, dem nicht einmal der Eremit sich entziehen kann. Ist also die Kultur nur in und für strebende Einzelseelen da, so begreifen diese sich umgekehrt nur als Glieder in und für die Kultur. Je mehr sie ihr wahres Selbst finden und anerkennen, desto mehr gewinnen sie Bürgerrecht in der humana civilitas, solange ihr Streben dauert und noch nicht in ewige Ruhe überging.

So ist, je nachdem man den Standpunkt wählt, nur die Gemeinschaft wirklich oder nur der Einzelne; jedes von beiden ist im Andern. Das immerwährende Ineinanderaufgehen von Ich und Kultur, die beide in sich kein Endziel finden, kommt in der Zeit nicht zur Ruhe. Ihr Wechselsein endet erst dort, wo alle Geschöpfe, Einzelgeist wie Gemeingeist, zum Schöpfer zurückkehren.

Logisch zu begreifen ist dies nicht. Dante grenzt deutlich das Ausruhen der Wissenschaft und ihrer Widersprüche im Übervernünftigen ab von der vorausgegangenen logischen Arbeit.

Die Grunderscheinung: daß zwar Empfindung und Wille nur in leiblichen Einzelwesen lebt, daß aber andererseits die gemeinsame Kultur erst das geistige Sein des Einzelnen ermöglicht (durch ihre überindividuelle civilitas), bleibt auch der heutigen Erkenntnislehre schlechthin ein Rätsel. Wir wissen uns als Glieder und geringe Bestandteile eines großen Weltzusammenhangs, der objektiv außer uns besteht, und dennoch ist die ganze Welt nur innerhalb des Einzelbewußtseins, das sich frei über seinem Inhalt stehend weiß. Für die Commedia ist die prästabilierte Verbürgerung (Par. 8, 115 ff.) der menschlichen Monaden, deren jede in sich selbst das Ziel der Vergottung und damit den Weltzweck trägt, ein verehrungswürdiges Wunder.[1])

Ausgesprochen oder nicht, schließt jede mittelalterliche Wissenschaft in Gott. Die Commedia spricht diesen Grundsatz erhabener aus als ein anderes Lehrbuch: denn nur als ein solches haben wir sie hier gelesen.[2]) Da ist sie denn eine Ausprägung

---

[1]) Vgl. o. S. 97. 134.

[2]) Ich kann es mir nicht versagen, die Schlußbemerkung Edward Moores zu seiner Abhandlung über Dantes Astronomie (Studies in Dante, 3. Series, 1903, S. 106) herzusetzen, die gegenüber allen Versuchen, es bei Dante mit einem „ästhetischen" oder „entwicklungsgeschichtlichen" Verständnis bewenden zu lassen, die Forderung aufrechterhält, die systematische, klare Schärfe seines Denkens wiederzugeben: „In whatever direction we sound the depths of Dante's wonderful knowledge and culture, we gain the same impression that it is as profound as it is varied and extensive. In theology, in scholastic philosophy, in metaphysical, moral, and physical science, and in classical literature, if judged by the standard even of a contemporary specialist, in each, he will not be found wanting. From this we understand why Dante is often found to be difficult to understand. ... He may be ‚hard', but he is seldom, if indeed ever, ‚obscure'. In other words, the difficulty lies in the subject rather than in the writer. For surely no writer ever had more entirely clear ideas on every subject on which he speaks. They are as sharp in outline as if they were graven on a rock with a pen of iron. And not only this, but he very often displays a power of luminous exposition and apt illustration which is scarcely less exceptional."

des Denkens, das von der Materie anhebt, um bei Gott zu enden, weshalb sie in ihrer methodischen Anlage von Dante als „Komödie," d. h. ein Denkgang vom Unerfreulichen zum Freudigen, bezeichnet wird (Ep. 10, 203 ff. 626 ff. M. 416. 420). Sie zeigt das mittelalterliche Streben nach systematischer Ganzheit der Erkenntnis; den Mut, dies durch Rationalisierung der Wirklichkeit in alle ihre Tiefen und Höhen zu erreichen; und das Bedürfnis, vor das Unbegreifliche hinzuführen, um den Forschergeist zuletzt die Grenzen seines Vermögens zu lehren.

